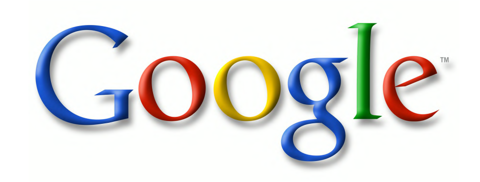





SE TAIRE ET FAIRE



1. La vie éternelle, sept discours,
par Ernest Naville, Paris, 1861.

2. Théorie logique des propositions modales
par Antonin Rondelet, Paris, 1861

3. Le dogme Social, par J. de Strada, Paris, 1861.

LA

VIE ÉTERNELLE

GENÈVE. — IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT

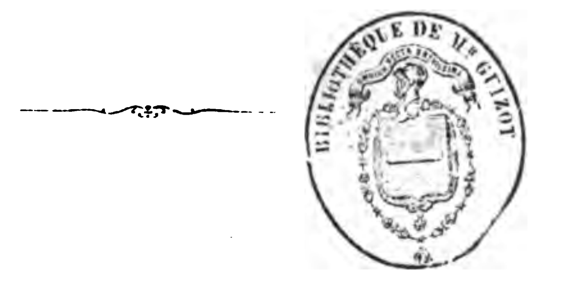
LA VIE ÉTERNELLE

SEPT DISCOURS

PAR

ERNEST NAVILLE

Ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Genève



PARIS

DEZOBRY, Fd TANDOU & Cie

78, RUE DES ÉCOLES

1861

AVANT-PROPOS

Ce volume est composé de discours recueillis au moyen de la sténographie et revus par l'auteur. Ces discours furent prononcés, en premier lieu, au Casino de Genève, devant un auditoire d'un millier d'hommes environ, où se trouvaient représentées les diverses vocations qui se partagent les hommes et les diverses Églises qui se partagent la chrétienté. Ils ont été reproduits à Lausanne, dans des conditions analogues, avec les améliorations suggérées par un premier essai. La révision à laquelle ils ont été soumis, en dernier lieu, n'a point changé leur nature primitive ; le lecteur aura sous les yeux une parole écrite et non un travail littéraire conçu et mûri en vue de l'impression.

Je puis du reste transcrire ici les lignes suivantes, inscrites sur la première page d'un livre publié au siècle dernier, et qui renferment l'exacte expression de ma propre pensée : « Mon dessein, en composant ces discours, n'était « pas de les donner au public. Il n'a fallu rien moins que le « suffrage et, si j'ose le dire, les sollicitations de plusieurs

« personnes éclairées pour me faire vaincre une certaine « répugnance dans laquelle il y a vraisemblablement plus « d'amour-propre que de modestie....... Ce que je désire « pour mes faibles productions, c'est que l'Auteur de tout « bien daigne les bénir, et ensuite qu'elles vaillent la peine « d'une critique raisonnable, qui, en relevant les défauts « dans lesquels je suis tombé, m'apprenne à les corriger et « à faire mieux. »

Genève, juin 1861.

ERNEST NAVILLE.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIER DISCOURS

Le problème de la destinée humaine.

A Genève, le 28 novembre 1859. — A Lausanne, le 9 janvier 1860.

Messieurs,

Vos regards se portent souvent sur les rives de notre lac, de ce lac aimé qui baigne les murs de Genève et le pied des collines de Lausanne. Vous est-il arrivé parfois, à l'aspect de ces bords aujourd'hui si peuplés et si riants, de vous représenter l'image des mêmes lieux, à l'époque où y parvinrent les premiers pionniers de la civilisation, lorsque nulle habitation humaine ne se réfléchissait dans le miroir des eaux, lorsque le chant du vendangeur n'avait jamais retenti sur ces collines, couvertes encore du sombre manteau des forêts vierges? Ou bien, vous transportant dans les perspectives indéfinies de l'avenir, vous êtes-vous demandé quelle apparence auront

ces rives, lorsqu'un lointain voyageur viendra peut-être constater la place de nos cités disparues, fouiller le sol pour y retrouver quelques témoins de notre civilisation actuelle? Tout change, tout passe, tout se renouvelle sur ces bords, habitation de l'homme. Mais le lac et les montagnes sont toujours là. Elles sont toujours là ces Alpes que, dans la rapidité de notre passage à leurs pieds, nous sommes tentés de nommer éternelles. Il y a trois mille ans, comme aujourd'hui, le soleil levant les faisait resplendir dans les brumes dorées du matin; dans trois mille ans, comme aujourd'hui, si le maître de la nature n'a pas prononcé quelque parole souveraine, le soleil à son coucher les illuminera des derniers reflets de sa splendeur.

Ce contraste entre ce qui passe et ce qui demeure, si marqué dans le domaine de la nature, ne se retrouve pas moins dans le monde de la pensée. Chaque génération apporte avec elle des préoccupations qu'ignora la génération précédente, et dont les générations futures n'entendront plus parler. Nous discutons vivement des intérêts que ne connaissaient pas nos pères, et nous ne soupçonnons pas même quelques-unes des questions qui agiteront le plus nos neveux. La science de la nature multiplie ses découvertes; l'univers matériel livre à la physique contemporaine des secrets ignorés de nos ancêtres; l'industrie nous étonne par les applications inattendues, et tous les jours plus surprenantes, qu'elle tire des con-

quêtes de nos savants. Je ne sais pas si l'ordre politique fait toujours des progrès; mais, à coup sûr, il se remue, il est le théâtre de variations continuelles. Ce sont là les rivages prochains où tout se modifie. Mais, à l'horizon de l'âme, se dressent des questions toujours les mêmes, des problèmes permanents qui sont comme les Alpes de la pensée. Tel est celui que je viens proposer à vos réflexions.

Où allons-nous? Pourquoi sommes-nous placés sur la terre? Notre existence s'accomplit-elle toute entière dans la présente économie? Quel est son but? Quelle est sa fin légitime? La vie est courte; il ne faut pas être bien éloigné du point de départ pour voir l'autre rivage blanchir à l'horizon. Au delà de cet espace, que quatre pas suffisent à franchir, qu'avons-nous à attendre, à craindre, à espérer? La question vaut assurément la peine qu'on y songe. Il faut pour l'oublier une surprenante, une prodigieuse légèreté. Au fait, on ne l'oublie pas, cette question, elle est quelque part au fond de l'âme de tous. Mais la vie nous distrait, et nous ne regardons pas en face un problème que nous ne pouvons effacer. Chacun a ses propres affaires, et il faut vivre; puis nous pensons à mille choses. Nous suivons avec intérêt les succès de l'industrie, les spéculations de la finance; nous nous informons des événements, que dis-je? des rumeurs les plus vaines de la politique, avec une curiosité dont les citoyens d'Athènes n'ont pas gardé le monopole. Comment resterait-il du temps pour s'occuper

d'un lointain avenir? Ainsi dort trop souvent, comme étouffé sous les broussailles de la vie, le germe des hautes pensées qui devraient faire la préoccupation habituelle d'une nature intelligente. Et cependant, contre cette préoccupation fiévreuse qui entraîne l'oubli des questions les plus graves, ce ne sont pas les avertissements qui nous manquent. Je n'ai à vous dire ici que des lieux communs. Je ne me le dissimule pas, mais je ne le regrette pas non plus, car il m'est souvent venu à la pensée que, si les proverbes sont la sagesse des nations, les lieux communs sont la sagesse de l'humanité.

Qui n'a dit cent fois aux autres et à lui-même ce que je viens vous répéter? Qui ne sait tout ce qu'il y a de vain dans les objets qui nous captivent? Le monde est plein de gens qui se plaignent de l'existence, qui en médisent, qui la calomnient au besoin. Mais nous sommes, à l'égard de cette existence, ce qu'est le misanthrope de Molière pour cette maîtresse dont il se plaît à relever les défauts, à énumérer tous les torts, mais sans réussir à lui retirer son cœur. Oui, nous croyons à la vie, nous nous reprenons toujours à croire à ses promesses, à ses prestiges, et peut-être n'y croyons-nous jamais davantage qu'à certains moments où il nous plaît de faire les désabusés. Eh bien, à cette fascination il faut opposer une vue distincte, claire, de ce qu'il y a d'inconsistant dans notre existence présente, de ce qu'il y a de naïf dans notre attachement à ce que nous appelons

la réalité. Ici, je n'ai pas à chercher des paroles nouvelles, je n'ai qu'à choisir. L'écoulement de toutes choses, le néant de la réalité présente, c'est la source principale qui a toujours alimenté la haute poésie, la grande éloquence, la philosophie sérieuse, toutes ces voix par lesquelles l'humanité se manifeste à elle-même. Écoutez ces accents deux fois séculaires :

« Tout être qui se mesure n'est rien, parce que « ce qui se mesure a son terme, et lorsqu'on est « venu à ce terme, un dernier point détruit tout, « comme si jamais il n'avait été. Qu'est-ce que cent « ans? qu'est-ce que mille ans, puisqu'un seul mo- « ment les efface? Multipliez vos jours comme les « cerfs que la fable fait vivre durant tant de siècles; « durez autant que ces grands chênes sous lesquels « nos ancêtres se sont reposés, et qui donneront en- « core de l'ombre à notre postérité; entassez dans cet « espace, qui paraît immense, honneurs, richesses, « plaisirs: que vous profitera cet amas, puisque le « dernier souffle de la mort, tout faible, tout languis- « sant, abattra tout à coup cette vaine pompe avec la « même facilité qu'un château de cartes, vain amu- « sement des enfants? et que vous servira d'avoir « tant écrit dans ce livre, d'en avoir rempli toutes « les pages de beaux caractères, puisqu'enfin une « seule rature doit tout effacer? Encore une rature « laisserait-elle au moins quelques traces d'elle-même, « au lieu que ce dernier moment, qui effacera d'un « seul trait toute notre vie, s'ira perdre lui-même avec

« tout le reste dans ce gouffre du néant; il n'y aura
« plus sur la terre aucun vestige de ce que nous
« sommes.

« Qu'est-ce donc que ma substance? J'entre dans
« la vie pour en sortir bientôt; je viens me montrer
« comme les autres; après, il faudra disparaître. Tout
« nous appelle à la mort; la nature, comme si elle
« était presque envieuse du bien qu'elle nous a fait,
« nous déclare souvent qu'elle ne peut pas nous lais-
« ser longtemps ce peu de matière qu'elle nous prête,
« qui ne doit pas demeurer dans les mêmes mains,
« et qui doit être éternellement dans le commerce;
« elle en a besoin pour d'autres formes, elle la rede-
« mande pour d'autres ouvrages.

« Cette recrue continuelle du genre humain, je
« veux dire les enfants qui naissent, à mesure qu'ils
« croissent et qu'ils s'avancent, semblent nous pous-
« ser de l'épaule et nous dire : Retirez-vous, c'est
« maintenant notre tour. Ainsi, comme nous en
« voyons passer d'autres devant nous, d'autres nous
« verront passer, qui doivent à leurs successeurs le
« même spectacle. Encore une fois, qu'est-ce que de
« nous? Si je jette la vue devant moi, quel espace
« infini où je ne suis pas! si je la jette en arrière,
« quelle suite effroyable où je ne suis plus! et que
« j'occupe peu de place dans cet abîme immense du
« temps! Je ne suis rien; un si petit intervalle n'est
« pas capable de me distinguer du néant; on ne m'a
« envoyé que pour faire nombre; encore n'avait-on

« que faire de moi, et la pièce n'en aurait pas été « moins jouée quand je serais demeuré derrière le « théâtre.

« Encore, si nous voulons discuter les choses dans « une considération plus subtile, ce n'est pas toute « l'étendue de notre vie qui nous distingue du néant; « et vous savez qu'il n'y a jamais qu'un moment qui « nous en sépare. Maintenant nous en tenons un, « maintenant il périt, et avec lui nous péririons tous, « si, promptement et sans perdre de temps, nous « n'en saisissions un autre semblable, jusqu'à ce « qu'enfin il en viendra un auquel nous ne pourrons « arriver, quelque effort que nous fassions pour nous « y étendre, et alors nous tomberons tout à coup, « manque de soutien.

« La figure de ce monde passe, et ma substance « n'est rien. Je suis emporté si rapidement qu'il me « semble que tout me fuit et que tout m'échappe. « Tout fuit, en effet, Messieurs; et pendant que nous « sommes ici assemblés, et que nous croyons être « immobiles, chacun avance son chemin, chacun s'é-« loigne, sans y penser, de son plus proche voisin, « puisque chacun marche insensiblement à la der-« nière séparation[1]. »

Je n'affaiblirai par aucun commentaire la puissance de ces paroles; je ne ferai pas ici des notes sur Bossuet.

Certes, la vie présente n'est pas de nature à nous

[1] Bossuet, *Sermon sur la mort*.

enlever le souci de l'avenir. Lors même que toute existence ici-bas serait complète et atteindrait sa mesure pleine, pour nous rendre sérieux, il suffirait bien de la mort et de cette fuite incessante de toutes choses qui nous y conduit.

Voilà ce que nous enseigne la réflexion. Mais l'expérience nous adresse des avertissements plus rudes. Si nous nous endormons sur l'oreiller de l'indifférence, ce n'est pas manque de secousses pour troubler notre sommeil. Combien y a-t-il d'existences complètes? Les connaissez-vous en grand nombre, ces vies auxquelles on peut appliquer ce beau vers de la Fontaine:

> Rien ne trouble sa fin, c'est le soir d'un beau jour[1].

Ces soirs-là sont rares, si rares que, lorsqu'ils se présentent, on les remarque avec étonnement. Allez, Messieurs, jusqu'au cimetière. Comptez les tombes des enfants, des jeunes hommes, des jeunes filles! Lorsque André Chénier comprit qu'il n'avait plus qu'à porter sa tête sous le couteau hideux de la révolution, sentant bouillonner intérieurement ce flot d'idées, de sentiments, de poésie qu'il voulait répandre, il porta la main à son front en s'écriant: « Il y avait pourtant quelque chose là! » Et qui de nous n'a connu quelqu'une de ces existences brisées avant le temps? Qui de nous n'a gardé le souvenir de quelqu'une de ces créatures toutes pleines d'avenir, toutes brillantes

[1] Philémon et Baucis.

d'espoir, s'élançant avec amour vers une vie qui allait leur être tout à coup retranchée? Quelle tristesse dans ces coups de la mort! et quelle ironie aussi! L'homme utile est emporté, l'objet des affections les plus vives est moissonné dans sa fleur, tandis que des existences aussi lourdes pour celui qui les traîne qu'elles sont à charge aux autres semblent ne pouvoir jamais finir. Il n'est pas nécessaire d'insister. Qui de vous ne porte en son âme des souvenirs qui lui parlent avec plus d'éloquence que je ne saurais le faire? Qui de vous ne serait prêt à se lever, au besoin, pour rendre ici témoignage de quelqu'un de ces désordres de la mort?

Un désordre! Qu'est-ce à dire? Puisque nous parlons d'un désordre, nous avons donc le sentiment de l'ordre. Puisque nous nous plaignons des ténèbres, nous avons donc, pour le moins, quelque impression confuse de la lumière. Eh bien, cet ordre que réclament notre cœur, notre conscience, cet ordre que nous, si pauvres, si chétifs, nous comprenons, nous entrevoyons du moins, n'y aura-t-il, dans le ciel ou sur la terre, n'y aura-t-il personne plus grand que nous qui ait le pouvoir de le comprendre dans sa plénitude et la puissance de le réaliser? Est-ce qu'aux sons discordants qui nous affligent ne succédera jamais l'harmonie? Après les ténèbres ne verrons-nous jamais la lumière?

C'est ainsi que la vie et la mort, la fuite de nos jours et leur terme inévitable se réunissent pour

rompre le charme de notre légèreté et nous rendre attentifs à cette question : où allons-nous? à quoi sommes-nous destinés? Mais, pour mieux établir toute l'importance de la recherche qui nous occupe, rentrons maintenant en nous-mêmes. Interrogeons notre nature; dressons, en quelque sorte, l'inventaire de notre âme. Il n'est pas une seule des facultés de notre esprit, il n'est pas un seul des besoins de notre cœur qui, étudié d'un regard attentif, ne soulève et ne nous jette cette question : « La destinée de l'homme s'accomplit-elle ici-bas? » Commençons par un exemple pris, en apparence, aussi loin que possible de notre sujet.

La salle dans laquelle nous sommes témoigne encore, par sa disposition même, de sa destination primitive; c'est une salle de concerts. Cette circonstance appelle mon attention sur la recherche des jouissances que procurent les beaux-arts. Dans ce vaste domaine, ma pensée s'arrête sur cet art complexe, qui renferme en quelque degré tous les autres, et que nous appelons la poésie. La poésie fait, à sa manière, ce que font la peinture et la musique avec les ressources propres dont elles disposent, elle s'efforce d'exprimer l'idéal, c'est-à-dire de rendre sensible, sous des manifestations diverses, quelque chose de plus élevé, de plus riche, de plus saisissant que les réalités positives. La recherche de l'idéal, c'est l'essence de l'art, c'est la seule raison d'être de la poé-

sie. Mais, dans cette recherche, se manifestent deux directions profondément diverses.

Il est une poésie qui colore simplement la vie présente, en fait une fausse image qui nous séduit, pour se briser bientôt au contact de la réalité, en ne nous laissant au cœur que la déception et le dégoût. Je ne parle pas de cette imagination corrompue qui colore le vice, ennoblit le péché, et jette le brillant manteau de la poésie sur les souillures et les turpitudes du cœur humain; je parle simplement de cette disposition romanesque se plaisant dans un monde factice, auprès duquel la vie réelle fatigue et le devoir ennuie. L'idéal est alors une lumière diffuse, une sorte de phosphorescence qui sort des objets, sans foyer supérieur d'où elle émane. L'art qui cherche cet idéal est un plaisir délicat, noble si l'on veut, mais passager et périssable, comme toutes les choses de la terre.

N'est-il pas une autre poésie? Oui, certes, il en est une autre. Il est une poésie qui croit à la source de la lumière, aspire à s'y élever, et conçoit, à l'occasion des beautés passagères d'ici-bas, une beauté éternelle, dont toute la beauté de la terre n'est que le pâle reflet. Ecoutez le Grec Platon: « L'homme, en aperce-« vant la beauté sur la terre, se ressouvient de la « beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'en-« voler vers elle; mais dans son impuissance, il lève, « comme l'oiseau, les yeux vers le ciel[1]. » Entendez

[1] Phèdre.

encore le grand disciple de Socrate célébrer « cette « beauté merveilleuse qui est la fin de tous les tra- « vaux du sage, beauté éternelle exempte de déca- « dence comme d'accroissement, de laquelle toutes « les autres beautés participent, de manière, cepen- « dant, que leur naissance ou leur destruction ne lui « apporte ni diminution, ni accroissement, ni le « moindre changement. » Il nous montre l'âme, éprise d'un divin amour, « commencer par les beau- « tés d'ici-bas, et les yeux attachés sur la beauté su- « prême, s'y élever sans cesse, en passant, pour ainsi « dire, par tous les degrés de l'échelle, » et il s'écrie en terminant : « Ce qui peut donner du prix à cette « vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle[1]. » Il est donc une idée de la beauté qui donne du prix à notre existence, parce que cette idée devient pour nous le gage d'une existence plus haute. Il est une poésie qui ne consent pas à n'être qu'une récréation de l'esprit, mais qui ennoblit la vie en l'éclairant d'une lumière supérieure, une poésie qui, au lieu de dégoûter de la réalité et du devoir, transfigure la réalité et divinise le devoir. L'idéal est alors un reflet de la lumière d'en haut ; l'art devient un des anneaux de la chaîne d'or qui unit le ciel à la terre.

Voilà deux manières bien différentes de comprendre l'art, l'idéal, la poésie ; et la critique littéraire reste au-dessous de sa tâche si elle ne remonte pas jusqu'à ces grands problèmes. Où est la vérité ? L'idéal

[1] Le Banquet.

est-il un feu follet qui s'éteint, après avoir éclairé de ses fantastiques lueurs les marécages qui l'ont produit? L'idéal est-il un rayon qui descend des cieux pour éclairer la terre? Notre problème est posé, et posé, vous en ferez la remarque, dans le domaine qui pouvait, au premier abord, lui paraître le plus étranger. Passons à l'examen d'un autre des éléments de notre nature.

Il y a plus de deux mille années, le philosophe Aristote traçait, en tête d'un de ses plus célèbres écrits les paroles que voici : « Tout homme a un dé« sir naturel de savoir. » Je considère ce désir de connaissance, qui fait si visiblement partie de la constitution de notre esprit, et je demande si ce désir est réglé en vue de la vie présente seulement, s'il est taillé à la mesure de notre existence actuelle. On pourrait le croire si la science était simplement une vassale de l'industrie, lui fournissant par ses recherches, par ses calculs, par ses découvertes, des armes pour dompter les éléments et marcher à la conquête de la nature. Mais en est-il ainsi? La géométrie, dit-on, est née chez les Egyptiens du besoin de retrouver les limites des héritages, après les inondations du Nil. La nécessité de trouver leur route, dans les vastes plaines où ils erraient avec leurs troupeaux, a poussé les bergers de la Chaldée aux observations astronomiques. La nécessité est la mère des inventions; je n'entends pas le nier : le moment

serait mal choisi pour contester les utilités pratiques de la science. Le waggon qui nous transporte résume, pour ainsi dire, dans sa marche rapide, les travaux accumulés de plusieurs générations de savants, et le fil électrique qui, plus rapide encore, donne d'avance à nos amis la nouvelle de notre arrivée, dit à tous ce que valent un jour au public les recherches abstraites. Oui, sans doute, la science, le désir de savoir qui l'engendre, sont le fondement de l'industrie. L'homme ne peut qu'en raison de ce qu'il sait, et ne domine la nature que dans la proportion où il a appris à la connaître. Mais est-ce là tout le but et la suffisante explication du travail de la pensée? Non, Messieurs, et ici, j'en appelle avec confiance à ceux de vous qui peuvent prononcer sur de telles matières. Si l'homme ne cherchait pas la science pour la science elle-même, s'il n'étudiait qu'en vue des résultats matériels et pratiques de son étude, jamais les merveilles de l'industrie moderne ne nous auraient étonnés. La science ne livre ses applications que lorsqu'on l'a cultivée avec un long désintéressement. Pour n'en citer qu'un exemple, jamais la théorie de l'électricité n'aurait vu le jour si on avait attendu, pour s'en occuper, de prévoir le télégraphe moderne.

Il faut en revenir à la sentence d'Aristote : l'amour de la science est un élément primitif de notre nature. Lorsque nous cessons d'aimer la vérité pour elle-même, nous nous dégradons, et notre désir de savoir est infini par sa nature. Et maintenant, en pré-

sence de ce besoin intérieur qui n'a pas de limites, placez les résultats auxquels nous parvenons.

Dans cet univers matériel expliqué par l'expérience, interprété par le calcul, l'immensité nous échappe dans les deux sens. Armez vos yeux des télescopes les plus puissants, pensez-vous que votre vue atteindra le bout de l'univers? Apportez le plus fort microscope, verrez-vous les premiers éléments de la matière? Notre imagination se perd dans ces pensées. L'infini de la grandeur et l'infini de la petitesse nous échappent également. « Tout le monde « visible pour nous n'est qu'un trait imperceptible « dans l'ample sein de la nature[1]. » Et d'ailleurs, que sont nos sens à l'aide desquels nous interrogeons cette nature? Quelques fenêtres percées, comme aux murailles d'une prison, et qui ne nous laissent apercevoir peut-être que la moindre partie de ce qui est. Il n'y a pas de lumière pour l'aveugle,

Pour lui l'astre du jour prend des soins superflus[2].

Supprimez l'ouïe, toute la magie des sons disparaît. Et qui nous dira combien de faces de l'univers qui nous échappent, dont il nous est même impossible de concevoir la moindre idée, parce que nous manquons des sens appropriés, parce que nous sommes aveugles et sourds à leur égard. Partout des questions, partout des mystères. Les plus grands pro-

[1] Pascal.
[2] La Fontaine. *La mort et le mourant.*

blèmes ne naissent pas des hautes spéculations de la pensée, ils naissent du vol de l'insecte, du dernier brin d'herbe, de chaque molécule de l'air que nous respirons, ou du sol que nous foulons sous nos pas. La science progresse; elle fait de riches conquêtes, et beaucoup s'en enivrent; mais d'infranchissables barrières l'arrêtent de tous côtés, et le sage, comprenant toujours mieux le néant de ce qu'il sait au prix de l'immensité de ce qu'il ignore, est souvent tenté de résumer le résultat de ses recherches dans cette phrase célèbre: « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne « sais rien. »

Il en est ainsi à l'égard de la nature, de cet univers visible qui semble avoir été plus spécialement livré à nos investigations. Qu'en sera-t-il pour ces questions qui dépassent l'expérience: l'origine et la fin dernière des choses, les mystères de l'être spirituel? Le désir de sonder les problèmes de cet ordre est-il ordonné en vue de cette vie, et ne semble-t-il pas que les problèmes nous passionnent davantage, dans la même proportion où leur solution nous échappe. Le désir de percer les ténèbres qui enveloppent naturellement le principe et la fin de notre existence, serait-il un besoin factice, né de l'exercice de la pensée, qui, une fois en mouvement, dépasse son objet réel et s'élance dans le vide? La plus haute des curiosités n'est-elle qu'un raffinement illégitime de l'esprit? Eh! Messieurs, les premières questions que se soit posées l'humanité sont les questions de cet ordre.

Disons-le, et disons-le à l'honneur de notre espèce : lorsqu'on ne savait pas un mot de physique, lorsque la chimie n'était pas née, les sages se demandaient déjà quelle est l'origine de toutes choses, et quelle est la fin dernière de l'univers. Tel est le témoignage de l'histoire des anciens jours. Et cette histoire de l'humanité naissante se reproduit au milieu de nous. Prêtez l'oreille aux questions des enfants : elles sont naïves, mais parfois cette naïveté devient sublime. N'avez-vous jamais entendu, dans le petit cercle de leur pensée enfantine, éclater tout à coup un de ces pourquoi qui atteignent et dépassent toute notre métaphysique.

Nous sommes faits pour connaître. Nous voulons la clarté totale, et de toutes parts nous nous heurtons à des mystères, et de tous côtés nous rencontrons ce verre obscur dont Paul de Tarse parlait il y a dix-huit siècles. Le fait est là : la disproportion entre l'élan de notre pensée et les résultats qu'elle peut atteindre est si manifeste qu'on ne saurait la nier. Que faut-il conclure? Conclurons-nous, avec un ancien[1], que « la nature de l'homme est un mensonge, puis« qu'elle unit la plus grande pauvreté au plus grand « orgueil? » Dirons-nous que le regard de l'esprit qui se porte vers la lumière n'est qu'un éblouissement maladif? Ou dirons-nous que notre âme a le pressentiment de ses hautes destinées, et que si des lueurs mêlées de ténèbres ne peuvent nous suffire, c'est que

[1] Pline l'ancien.

nous avons été créés pour la pleine lumière? Voilà encore notre question : la pensée et la science la soulèvent comme la soulevaient l'art et le besoin de l'idéal.

Nous cherchons le beau et le vrai. Nous cherchons aussi le bien. Dans ce nouveau domaine, le problème qui nous occupe se pose de toutes parts. Nous aspirons à la sainteté, et ceux que nous considérons comme les plus avancés dans la route qui y conduit sont les premiers à se plaindre de la distance qui les sépare du but. Cette poursuite est-elle illusoire? Nous cherchons un bien moral que nous ne pouvons complétement atteindre; conclurons-nous que la recherche est vaine et qu'il faut y renoncer? Conclurons-nous que la recherche est légitime et que son but est au delà de la vie? Je n'insiste pas sur cette considération. Le sujet est immense; le temps nous presse; il faut choisir, et je désire fixer votre pensée sur des considérations banales entre toutes, banales comme la vérité.

La morale, comme on le dit à l'ordinaire, la morale veut une sanction. « Sois bon et tu seras heureux, » dit la voix intérieure. C'est la sentence de la justice, qui prononce que, dans l'état normal, le bonheur de l'individu doit être proportionnel au bien qui est en lui. Or, cette justice se fait-elle autour de nous? Nos oreilles sont rebattues des plaintes qui, de toutes parts, s'élèvent à ce sujet. Ah! nous le savons

trop : s'il s'agit des joies de ce monde, elles ne sont pas données en partage à la stricte observation des lois éternelles de la morale; la richesse, l'influence, le pouvoir ne sont pas liés, par un lien indissoluble, à la probité, à la vérité, au dévouement. Mais ne nous arrêtons pas à ce point de vue inférieur de notre sujet. Il y a, dit-on, dans la vie présente, des compensations à ces flagrantes injustices de la fortune, et ces compensations suffisent. La vertu ne porte-t-elle pas avec soi sa récompense et le vice sa punition? Messieurs, les biens de ce monde ne sont pas le bonheur; la fortune n'est rien au prix de l'état de la conscience, et le moyen le plus sûr d'être heureux ici-bas, c'est sans doute de marcher dans l'ordre et dans le bien : certes, je n'entends pas le nier. Mais les compensations dont on parle, pour réelles qu'elles soient, sont-elles de nature à supprimer la question de l'avenir?

Les moralistes ont beaucoup parlé des joies d'une bonne conscience; ils ont trop méconnu ses peines, je dis les peines d'une conscience droite. Le devoir est un maître exigeant. La conscience devient plus délicate à mesure qu'elle se purifie : ce qui semblait licite ne le paraît plus; le scrupule est là, bizarre aux yeux du monde, angoissant pour celui qui le porte en son sein. On gravit péniblement la montagne et, à mesure que l'on avance, le sommet semble reculer et défier les atteintes du voyageur. Quelles sources de douleurs! douleurs saintes, sans doute, mille fois préférables aux plaisirs de la vie, mais douleurs enfin.

Ah ! le devoir tout seul, sans explication, sans espérances, sans avenir, le devoir est un noble maître ; mais c'est un maître dont le joug est dur et le fardeau pesant.

On parle des terreurs du remords, et l'on a surtout en vue quelques-uns de ces redoutables exemples où le souvenir du crime suit le coupable comme son ombre, empoisonne ses jours et trouble le sommeil de ses nuits. Oui, la conscience parle; mais elle se tait aussi, et l'on oublie trop son silence. La voix intérieure est fière; dédaignée, elle se retire. La conscience s'endurcit, l'existence morale s'abaisse peu à peu, la nuit se fait. Le soleil manque, on allume des bougies; il n'y a plus de joie, on cherche le plaisir. Quelques éclairs, sans doute, sillonnent ces ténèbres; la conscience s'éveille peut-être dans de subites angoisses; mais pourtant, combien de consciences faciles qui laissent s'établir, en dehors de toute règle et de tout bien, des vies après tout supportables : cette redoutable puissance nous a été accordée.

Pesez ces faits. Voyez d'une part les tourments des consciences délicates, de l'autre ces consciences éteintes où s'est fait le repos, ces âmes endormies dans le mal. Que dirons-nous? La justice ne se fait pas dans ce monde; ne se fera-t-elle jamais? La soif de la sainteté ne sera-t-elle jamais étanchée? Les âmes endormies ne seront-elles jamais réveillées? Pensez-y, la question de l'avenir ne mérite-t-elle pas d'être sérieusement posée?

Mais ici, nous devons indiquer une difficulté assez rarement présentée, et qui pourtant se rencontre. Il n'y a pas de justice, dit-on, au sens où vous l'indiquez; mais vous avez tort de poser la question dans ces termes. La morale se passe de sanction. Si vous êtes dans l'ordre, cela doit vous suffire, et votre désir de trouver le bonheur dans l'accomplissement du devoir est au fond un secret égoïsme. Il faut aimer le bien pour le bien, sans aucune autre considération; la vertu se suffit et n'a besoin d'aucune vue d'avenir.

Il est difficile de rencontrer une objection qui honore davantage ceux qui la proposent sérieusement. Répondons en peu de mots. Non, ce n'est pas l'égoïsme qui me fait prononcer que, dans l'ordre, le bonheur doit être proportionnel au bien. Je le veux pour moi-même, sans doute, et je ne suis pas libre de changer ma nature qui me fait absolument le vouloir; mais ma personnalité est si peu en cause ici, que je prononce pour les autres absolument comme pour moi-même. Là où le bonheur et le bien se séparent, lors même que je serais absolument désintéressé dans la question, la voix intérieure s'élève, et me crie qu'il y a là un désordre, et que ce désordre doit être réparé. Puis, Messieurs, je redoute ces hauteurs de vertu, où la vertu ne s'appuie que sur elle-même. Si le désir de bonheur est un élément primitif, fondamental de notre nature (et qui pourrait le nier?) je crains que, privé d'espérance, il ne se rejette violemment sur les satisfactions les moins nobles de la vie,

et que des hauteurs du désintéressement absolu, on ne tombe quelque jour dans la fange des voluptés. « L'homme, dit Pascal, n'est ni ange ni bête, et « le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la « bête. »

Considérons maintenant en lui-même ce besoin de bonheur que nous avons mis en rapport avec l'idée de la justice. Il se trouve des hommes pour nier le devoir; personne, que je sache, n'a nié que nous avons le désir d'être heureux. Ce désir est-il ordonné en vue des choses de la terre? C'est toujours notre question qui se reproduit. La vie présente a ses joies, et trop souvent nous avons à son égard le double tort d'un attachement insensé et d'une ingratitude coupable. Il est des joies dans la nature; il en est au foyer domestique; il en est dans une activité couronnée de succès; joies légitimes, joies pures... et pourtant, le sentiment de la vie est triste au fond. Je pourrais en appeler ici à cet empereur romain qui, parvenu au faîte de la plus grande puissance que la terre ait jamais connue, mourait en prononçant ces mots: « J'ai été tout, et j'ai vu que tout n'est rien. » Je pourrais citer ces autres paroles, placées aussi dans une bouche royale: « Vanité des vanités. » Je pourrais fouiller les annales de la littérature, et vous montrer des poëtes qui ne voulaient chanter que les folles joies et les plaisirs bruyants, mêler souvent de sombres élégies aux accents de leur gaîté coupable

ou frivole. Vous connaissez ce chansonnier qui part à la recherche du bonheur, sous la conduite de l'espérance. Le bonheur est devant nous, mais là où nous ne sommes pas; il est à la campagne, puis à la ville; il est en Asie, il est en Afrique : toujours il s'éloigne; et où est-il enfin?

Le vois-tu bien, là-bas, là-bas,
Là-bas, là-bas, dans ces nuages;
Ah! dit l'homme enfin vieux et las,
C'est trop d'inutiles voyages.
Enfants, courez vers ces nuages,
Courez, courez; doublez le pas,
Pour le trouver là-bas, là-bas..... [1].

On veut se couronner de roses, on veut chanter et rire, on veut cueillir d'une main légère les fleurs de la vie, et la tristesse monte du fond du cœur, où elle a ses racines naturelles. La poésie n'est pas un gémissement, sans doute, mais elle serait étroite et pauvre, la lyre du poëte sur laquelle ne résonnerait pas souvent la corde de la mélancolie.

Laissons, si vous le voulez, les rois et les poëtes, les empereurs et les chansonniers. Cherchons un jugement plus calme sur la vie. Ecoutons un penseur doué de cette bonne foi sérieuse qui est la vertu des philosophes :

« Au début de la vie, notre nature s'éveillant, avec « tous les besoins et toutes les facultés dont elle est « pourvue, rencontre un monde qui semble offrir

[1] Béranger, *le Bonheur*.

« un champ illimité à la satisfaction des uns et au « développement des autres. A la vue de ce monde « qui paraît renfermer pour elle le bonheur, notre « nature s'élance, pleine d'espérances et d'illusions. « Mais il est dans la condition humaine qu'aucune « de ces espérances ne soit remplie, qu'aucune de « ces illusions ne soit justifiée. Tant que dure notre « jeunesse, le malheur nous étonne plutôt qu'il ne « nous effraie; il nous semble que ce qui nous arrive « est une anomalie, et notre confiance n'en est point « ébranlée. Cette anomalie a beau se répéter, nous « ne sommes point désabusés. Mais à la fin, soit que « quelque grand coup, venant à nous frapper, nous « ouvre subitement les yeux, soit que la vie s'écou-« lant, une expérience si longtemps prolongée l'em-« porte, la triste vérité nous apparaît; alors s'éva-« nouissent les espérances qui nous avaient adouci « le malheur; alors leur succède cette amère indi-« gnation qui le rend plus pénible; alors du fond « de notre cœur, oppressé de douleur, du fond de « notre raison, blessée dans ses croyances les plus « intimes, s'élève inévitablement cette mélancolique « question: Pourquoi donc l'homme a-t-il été mis en « ce monde?

« Et ne croyez pas, Messieurs, que les misères de « la vie aient seules le privilége de tourner notre « esprit vers ce problème: il sort de nos félicités « comme de nos infortunes, parce que notre nature « n'est pas moins trompée dans les unes que dans

« les autres. Dans le premier moment de la satis-
« faction de nos désirs, nous avons la présomption,
« ou pour mieux dire l'innocence de nous croire heu-
« reux; mais si ce bonheur dure, bientôt ce qu'il avait
« d'abord de charmant se flétrit; et là où vous aviez
« cru sentir une satisfaction complète, vous n'éprou-
« vez plus qu'une satisfaction moindre à laquelle
« succède une satisfaction moindre encore, qui s'é-
« puise peu à peu, et vient s'éteindre dans l'ennui
« et le dégoût. Tel est le dénouement inévitable de
« tout bonheur humain; telle est la loi fatale à la-
« quelle aucun d'eux ne saurait se dérober. Que si,
« dans le moment du triomphe d'une passion, vous
« avez la bonne fortune d'être saisi par une autre,
« alors, emporté par cette passion nouvelle, vous
« échappez, il est vrai, au désenchantement de la pre-
« mière; et c'est ainsi que dans une existence très-
« remplie et très-agitée vous pouvez vivre assez long-
« temps avec le bonheur de ce monde avant d'en
« connaître la vanité. Mais cet étourdissement ne
« peut durer toujours: le moment vient où cette im-
« pétueuse inconstance dans la poursuite du bon-
« heur, qui naît de la variété et de l'indécision de
« nos désirs, se fixe enfin, et où notre nature, ra-
« massant, pour ainsi dire, et concentrant dans une
« seule passion tout le besoin de bonheur qui est en
« elle, voit ce bonheur, l'aime, le désire dans une
« seule chose qui est là, et à laquelle elle aspire de
« *toutes* les forces qui sont en elle. Alors, quelle que

« soit cette passion, alors arrive inévitablement l'a-
« mère expérience que le hasard avait différée; car à
« peine obtenu, ce bonheur si ardemment, si uni-
« quement désiré, effraie l'âme de son insuffisance;
« en vain elle s'épuise à y chercher ce qu'elle y avait
« rêvé; cette recherche même le flétrit et le déco-
« lore: ce qu'il paraissait, il ne l'est point; ce qu'il
« promettait, il ne le tient pas; tout le bonheur que
« la vie pouvait donner est venu, et le désir du bon-
« heur n'est point éteint. Le bonheur est donc une
« ombre, la vie une déception, nos désirs un piége
« trompeur. Il n'y a rien à répondre à une pareille
« démonstration; elle est plus décisive que celle du
« malheur même; car dans le malheur vous pouvez
« encore vous faire illusion, et en accusant votre mau-
« vaise fortune, absoudre la nature des choses; tan-
« dis qu'ici c'est la nature même des choses qui est
« convaincue de méchanceté: le cœur de l'homme et
« toutes les félicités de la vie mis en présence, le
« cœur de l'homme n'est point satisfait. Aussi ce re-
« tour mélancolique sur lui-même, qui élève l'homme
« mûr à la pensée de sa destinée, qui le conduit à s'en
« inquiéter et à se demander ce qu'elle est, naît-il
« plus ordinairement encore de l'expérience des bon-
« heurs de la vie que de celle de ses misères[1]. »

Telle est la voix des déceptions personnelles, résultat de l'expérience. Mais il y a quelque chose de plus, et quelque chose de mieux, que les sentiments

[1] Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, pages 399 à 403.

qui naissent de ce que nos désirs personnels sont trompés. Nous ne sommes pas seuls dans ce monde, et nous ne sommes pas tous comme ce Sganarelle de Molière qui, lorsqu'il avait bien bu et bien mangé, voulait que tout le monde fut soûl dans sa maison[1]. Il est des âmes qui vivent de la vie des autres, souffrent de leurs douleurs, et mettent en pratique cette belle pensée d'un poëte romain[2] : « Je suis homme, « et rien de ce qui est humain ne m'est étranger. » A cette heure même, où nous sommes ici rassemblés dans la tranquillité de cette salle, il se passe, au près et au loin, sur la surface de notre globe, par milliers et par centaines de milliers, des actes odieux et des scènes de profonde douleur. Savez-vous, au moment où je parle, combien il y a dans cette ville de malades dans l'angoisse, d'esprits tourmentés par des inquiétudes pires que la maladie, d'âmes blessées dans leurs plus chères affections, déçues dans leurs plus légitimes espérances. Et au loin, qu'entendons-nous ? Dans cette Amérique fière de sa liberté, des enfants sont séparés de leur mère et vendus en détail, lorsqu'on ne trouve pas à placer la famille en bloc. Dans les cités ouvrières de notre vieux monde, des familles entières sont condamnées à un rude labeur, qui ne suffit pas toujours à les sauver de la faim, mère de l'angoisse et conseillère du crime. Ailleurs, ce sont des scènes habituelles de guerre, de

[1] *Le Médecin malgré lui.*
[2] Térence.

carnage et d'horreur, qui ne viennent épouvanter que de loin en loin nos contrées plus heureuses. Or, il est des oreilles ouvertes à ce soupir des créatures. Il est des âmes qui en souffrent, même au sein des circonstances personnelles les plus heureuses. Il est des cœurs assez nobles pour saigner des plaies de leurs semblables. Comprenez-le bien : il n'est pas de bonheur pour l'égoïste, et sans un regard d'espérance qui aille au delà de ce monde, il en est moins encore pour les cœurs dévoués. Et pourtant, nous le voulons, le bonheur. N'est-ce qu'une illusion? Est-ce une fleur de l'adolescence que le midi de la vie doit faner sans retour? Que veut dire cette souffrance qui nous suit, qui s'empare de nous sous mille formes, et présente un si cruel contraste avec les aspirations de notre âme? Si nous ne sommes pas faits pour le bonheur, pourquoi ces éclairs de joie qui traversent notre existence? Que signifient ces rayons qui vont se perdre dans les ténèbres, ces avant-goûts qui se terminent en amertume? N'y a-t-il aucun séjour où la joie nous attende, la joie pour nous consoler de l'amertume de nos douleurs et de la déception de nos plaisirs?

Notre question se pose partout. Autour de vous, les coups de la mort et l'instabilité de toutes choses; en vous, vos facultés, vos désirs, votre nature entière, tout soulève ce problème : la destinée de l'homme s'accomplit-elle ici-bas?

Ce problème, la légèreté l'oublie, l'indifférence finit par le dédaigner; nous le savons tous, et cela ne nous étonne plus. Mais, ce qui est surprenant et triste, c'est que des hommes graves, des hommes réfléchis, des hommes qui font figure de sages dans le monde, s'appliquent à nous ôter le souci de notre avenir, à effacer dans nos âmes les titres de notre dignité. Ce qui est amèrement triste, c'est qu'il se trouve des docteurs pour ériger notre légèreté en système, pour élever notre indifférence à la hauteur d'une théorie.

Des littérateurs et des savants de notre siècle, à force de considérer dans l'histoire le mouvement des opinions humaines, ont été saisis de vertige; ce qui change leur a fait perdre de vue ce qui demeure; et voici ce qu'ils nous disent : « Les pensées et les croyances, produits variables de la civilisation, sont entraînées par le temps dans le gouffre du passé. Cet écoulement perpétuel des idées des hommes est un spectacle choisi, et d'un merveilleux intérêt pour le sage; mais il n'y a là rien de plus à chercher que la satisfaction d'une curiosité délicate. L'intelligence qui veut saisir le vrai, se jette dans des espaces vides et n'y rencontre que des chimères. La religion, la philosophie, lorsqu'elles nous parlent de l'avenir et des splendeurs d'une autre existence, sont les fleurs de la vie, mais ce sont des fleurs de la terre. Ne privez pas notre nature de ces rêves si beaux : ce serait la mutiler. Mais prenez les rêves pour ce qu'ils sont; ne cherchez pas dans les fantaisies de l'imagination

une vérité ferme, une vérité stable, pour y appuyer votre existence. Une telle illusion n'est permise qu'aux intelligences restées en arrière de leur siècle; elle est, de nos jours, le propre des esprits étroits et vulgaires.» Ainsi parlent des hommes en position de séduire par le prestige du talent et l'éclat de la renommée. Écoutons maintenant une voix qui nous arrive d'un autre côté de l'horizon.

Une doctrine nouvelle s'est répandue en France sous le nom de *philosophie positive*. Eclose dans le cerveau d'un homme distingué, déposée par son auteur dans des volumes énormes, et que je crois peu lus, vulgarisée ensuite dans des productions plus à l'usage de tous, elle a fait son chemin et conquis des disciples un peu partout, dans les sociétés savantes comme dans la jeunesse des écoles, et même, dit-on, dans les ateliers de Paris, parmi les ouvriers de cette capitale. Se répand-elle chez nous? Je l'ignore; mais, à tout événement, je la nomme et vais la désigner.

Le progrès, dit la philosophie positive, est une loi fondamentale de l'humanité. En vertu de cette loi, l'homme passe par des degrés divers de développement intellectuel, de même qu'il offre des phases successives dans la formation de son corps. L'humanité a commencé par la religion, qui est le domaine de l'enfance; puis, s'élevant peu à peu, elle est parvenue à la métaphysique; et enfin, faisant un nouveau pas, elle doit renoncer à la métaphysique comme à la religion, abandonner ces régions spéculatives,

pour s'en tenir à ce qui est *positif*, c'est-à-dire aux faits physiques et sociaux qui sont du domaine de l'expérience et du calcul: voilà le dernier terme du progrès. La science de la nature et ses merveilleuses applications : télégraphes, chemins de fer et bateaux à vapeur; la science sociale: des constitutions à faire ou à défaire; tel est le partage de l'humanité et cela doit nous suffire. Mais au delà? au delà c'est le domaine des rêveries innocentes où se complaisent des esprits attardés.

C'est ainsi qu'à côté de la plainte respectable du découragement qui désespère de soulever le voile qui couvre nos destinées, à côté de l'ironie grossière qui demande si nous pouvons avoir des nouvelles sûres de l'autre monde et quel messager nous les apporte, à côté de ces voix plaintives ou lugubrement gaies, nous rencontrons la parole des savants et le sourire des beaux esprits, qui ont au fond une signification pareille. Et cet abandon des hauts problèmes, ce progrès qui consiste à confiner l'homme dans les bornes de la vie présente, on le place sous l'invocation des lumières du siècle et de l'esprit moderne. Il faut, dit-on, il faut laisser aux hommes d'autrefois, aux habitants des cloîtres du moyen âge, la sotte prétention de savoir ce qui se passe au delà de la tombe. La science de la nature, l'industrie, la politique, telles sont les seules pensées dignes de la sagesse mûrie des hommes de notre époque.

J'admire les belles inventions de notre temps et

quelques-unes des œuvres qu'il accomplit. Mais si l'on prétend faire de l'*esprit moderne,* et non plus du vrai et du bon, la règle de nos pensées, je refuse de courber le front devant cette idole de création récente. Si l'on ose dire, et on le dit, qu'il est indigne d'un homme éclairé de chercher à percer, en quelque mesure, les mystères de l'avenir, je proteste pour ma part. Mais, que dis-je? pour ma part. Pourquoi, Messieurs, êtes-vous ici? Pourquoi vous pressez-vous dans cette enceinte, sinon pour témoigner que vous ne jugez pas indignes de votre attention les graves pensées qui doivent nous occuper, pour protester que les bruits de la terre n'ont pas étouffé en vous cette voix qui, dans le silence de l'âme, lui murmure les problèmes de l'éternité.

Abordons ces problèmes, vieux comme l'esprit humain, et qui dureront autant que lui. Franchissons la barrière qu'une science suspecte s'efforce d'élever sur notre route. Ne nous laissons pas arrêter surtout par cette ironie froide et superbe qui prétendrait nous séduire par une apparence de distinction et un air de supériorité.

Il est un doute angoissé, livré à une recherche laborieuse, inquiète, ou bien un doute triste, mais d'une tristesse sérieuse dans sa résignation. Ce doute-là, je le respecte, non-seulement comme on doit respecter en tout la conscience de son semblable, mais de ce respect mêlé de sympathie que l'on accorde aux états dont on a fait soi-même l'expérience. Mais ce

scepticisme fier et hautain, satisfait et dédaigneux, toujours prêt à taxer de vulgaire une croyance sérieuse (toute réserve faite pour les hommes qui le représentent, et pour ne parler ici que d'une doctrine ou plutôt d'une tendance), ce scepticisme-là, je dirai le mot propre, je le hais. Je le hais, parce qu'il n'est pas seulement la mort de la foi, mais le suicide de la raison; je le hais, parce qu'il ébranle les fondements de la morale, en entraînant la distinction du bien et du mal dans la ruine de la pensée; je le hais, parce que le travail de l'esprit, réduit à une recherche sans but, à un plaisir délicat, me paraît l'abaissement d'un des plus nobles attributs de notre nature. Je le hais enfin, parce que le sourire satisfait de ces hommes qui se complaisent dans le vide et l'isolement, m'attriste et m'épouvante, comme je ne sais quelle mystérieuse perversion de ma propre nature.

Pour moi, Messieurs, je voudrais heurter toujours à la porte de la vérité; ou si, lassé de tentatives inutiles, il fallait désespérer, devant cette porte fermée, je voudrais m'asseoir dans la tristesse de mon cœur, pour que cette tristesse rendît au moins témoignage que je me sens fait pour la vérité, et que, s'il faut que j'y renonce, le sacrifice est contre nature. Mais ce ne sont pas des paroles de découragement que je vous apporte; c'est au contraire avec un sentiment de confiance et d'espoir que je vous propose d'aborder l'examen du problème de la destinée humaine.

DEUXIÈME DISCOURS

Le Matérialisme.

A Genève, le 1er décembre 1859.

Messieurs,

Dans notre première séance, nous avons posé cette question : qu'est-ce que l'homme peut attendre, qu'a-t-il à espérer au delà de la vie présente? A cette question, nous rencontrons d'abord une réponse éminemment claire dans sa brièveté : rien. C'est la réponse du matérialisme. Je me propose de l'examiner aujourd'hui.

Aussi loin que s'étend l'expérience humaine, on ne voit naître ni s'anéantir aucun des éléments qui composent l'univers; il n'y a, dans le champ de notre observation, ni création, ni annihilation d'aucune particule matérielle. Ces particules, ces atomes, quel que soit le nom que vous voudrez leur donner, se présentent dans une série de combinaisons diverses, d'agglomérations qui paraissent et disparaissent en-

suite, pour céder la place à des combinaisons nouvelles. Le gaz qui éclaire les rues de notre ville produit de l'eau par sa combustion; l'eau, à son tour, produit du gaz dans le vaste laboratoire de la nature. Mais ce mouvement de composition et de décomposition est surtout frappant pour nous lorsque nous venons à le considérer dans la classe des êtres organisés et vivants dont nous faisons partie. Vous connaissez cette couche de terre végétale qui est comme l'épiderme de notre globe, dans laquelle les plantes plongent leurs racines, et dont nous tirons notre subsistance, jusqu'au moment où, payant tribut à la nature, nous allons rendre à l'universelle circulation ce peu de matière qui nous a été prêté pour un temps. Depuis cette couche de terre végétale jusqu'aux animaux les plus développés, jusqu'à l'homme considéré dans son corps, il y a un mouvement perpétuel et jamais interrompu de tous les atomes. La plante puise sa nourriture dans le sol. Cette plante est un légume qui vous sert d'aliment; ou bien elle est mangée par un animal qui viendra paraître sur votre table et se transformer en la propre substance de votre corps. Ainsi, la matière de notre globe, ou du moins son enveloppe extérieure, passe sans cesse d'une forme à l'autre, et les mêmes éléments qui composent tous les êtres vivants aujourd'hui, sont précisément ceux qui composaient les êtres vivants il y a deux mille, il y a trois mille ans, et dans les périodes les plus lointaines que vous voudrez imaginer. Lorsqu'on

considère ces faits avec un peu d'attention, on sent monter à son esprit des pensées étranges. Si je vous dis, par exemple, que le bois que vous avez jeté ce matin dans votre poêle renferme peut-être quelque molécule qui figurait jadis dans les poutres du palais de Salomon, ou que tel homme de nos jours porte, dans le poil de sa barbe, les mêmes atomes qui flottaient jadis sur le front d'Achille, dans les boucles noires de la chevelure de ce guerrier, vous jugerez peut-être ces suppositions indignes de la gravité de cette assemblée. Elles ne feraient toutefois qu'exprimer, sous une forme frappante, les résultats incontestables de la science. Un ancien philosophe grec, Empédocle, avait peut-être une vue plus ou moins confuse de ces vérités lorsqu'il remarqua que, dans un banquet, nous mangeons, *sous une autre forme,* la chair de nos amis et de nos proches, et qu'il dit, en parlant de lui-même: « Et moi aussi, je fus un « jour jeune garçon et jeune fille, arbre, oiseau, pois- « son muet au fond des mers[1]. » Tout devient pour nous un sujet de surprise aussitôt que nous brisons par la réflexion cette puissance de l'habitude qui nous fait trouver simples les mystères qui nous environnent de toutes parts.

Dans cette circulation universelle des éléments des corps, l'observation découvre des lois fixes et constantes qui président à tous les phénomènes. Ces lois et leurs résultats sont l'objet de ces sciences qui nous

[1] Voir Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, tome I, page 181.

étonnent par leurs magnifiques découvertes: la mécanique, la physique et la chimie. Or, la thèse du matérialisme est qu'en dehors de la matière et des lois qui la régissent, il n'y a rien, et que, par conséquent, la physique, la mécanique et la chimie suffisent à expliquer tout, la production de la pensée comme celle de la flamme, les sentiments du cœur de l'homme comme la couleur et le poids des objets.

Cette doctrine est fort ancienne; mais sa négation ne l'est pas moins. Des penseurs de tous les temps ont tracé une ligne profonde de démarcation entre les phénomènes dont s'occupent les physiciens, et les phénomènes où intervient la vie, qui sont l'objet de l'étude des naturalistes. La mécanique, la physique et la chimie ne réussissent pas à rendre compte de l'univers. Une opinion, au moins fort respectable puisque Aristote l'enseignait aux Grecs, et que je l'ai recueillie moi-même de la bouche illustre de de Candolle, affirme que la science ainsi limitée ne suffit pas à expliquer un brin d'herbe, et périt à la rencontre d'un vermisseau. Mais nous ne sommes pas ici pour aborder les problèmes de la philosophie de la nature; allons directement à l'homme.

Sous le nom de matérialisme, nous rencontrons deux doctrines qui arrivent au même résultat, mais qui demandent toutefois à être distinguées.

La première de ces doctrines, assez répandue dans l'antiquité, enseigne que les âmes sont formées d'une

matière spéciale. Cette matière des âmes est fine, déliée, subtile, et c'est par là qu'elle se distingue des corps ordinaires et grossiers; c'est un air raréfié, ce sont des atomes lumineux. Laissons parler la Fontaine :

> Je subtiliserais un morceau de matière
> Que l'on ne pourrait plus concevoir sans effort,
> Quintessence d'atome, extrait de la lumière,
> Je ne sais quoi plus vif et plus mobile encor
> Que le feu. Car enfin, si le bois fait la flamme,
> La flamme en s'épurant, peut-elle pas de l'âme
> Nous donner quelque idée [1] ?

Ces jolis vers expriment fort bien la théorie qui prévalait dans le matérialisme antique. Quelle en était la conséquence? Au moment de la dissolution des corps, les âmes, qui n'en étaient que la partie la plus subtile, rentraient, comme le reste, dans la circulation universelle. De là l'idée d'un fonds de roulement des âmes (passez-moi le terme), se transmettant d'individus à individus, mais sans souvenir, sans conscience, sans personnalité. Les personnes meurent, et meurent sans retour, mais les âmes subsistent; une génération revit dans les générations suivantes : rien ne se perd. C'est une sorte d'immortalité qui s'accomplit ici-bas: au delà de la vie présente, il n'y a rien.

Ce point de vue antique est aujourd'hui complétement abandonné, et c'est là un des triomphes les

[1] *Fables*; livre X, fable 1.

plus décisifs de la philosophie. On dit souvent que la philosophie reste toujours au même point; qu'elle agite les problèmes qu'elle agitait il y a deux mille ans, sans avoir fait un pas vers leurs solutions. Quant à l'objet spécial qui nous occupe, cette accusation n'est pas méritée. Je ne suppose pas que, de nos jours, il se trouve un savant qui voulût soutenir qu'il existe une espèce particulière de corps qui constitue les âmes. Les progrès de l'analyse et de la réflexion ont montré ce qu'il y a de trompeur dans la prétention de subtiliser la matière. Pourquoi en effet parle-t-on d'une matière subtile, raréfiée? Parce qu'on n'ose pas dire que les âmes ont une forme, qu'elles sont ou pyramidales ou sphériques, qu'elles ont une certaine couleur, qu'elles sont brunes ou bleues. On n'ose pas, en un mot, leur attribuer les qualités des corps ordinaires. Mais on s'efforce inutilement d'éviter ce résultat. Subtilisez un corps tant que vous voudrez, aussi longtemps qu'il existe, il garde toutes les propriétés de la matière. Il n'est plus visible à l'œil nu; apportez un microscope: voilà qu'il a forme et couleur. Réduisez-le encore en imagination. En imagination aussi, j'apporte un microscope plus puissant, et toujours plus puissant, jusqu'à ce que votre corps subtil ait les proportions du Salève. Il aura des parties, des interstices, et, selon l'expression du grand Leibnitz, on pourra y entrer comme dans un moulin. En ferez-vous une âme?

L'évidence de ces considérations a conduit le ma-

térialisme moderne à chercher une position moins attaquable que celle que nous venons d'indiquer. Dans ce nouveau point de vue, les phénomènes intellectuels et moraux sont le résultat de l'organisation, la manifestation de certaines propriétés de la matière, et non pas la matière elle-même. Appelons à notre aide une comparaison. Quand les eaux de notre lac sont soulevées par le vent du nord, la vague se forme et projette à son sommet une écume brillante; vous avez un phénomène déterminé: la vague et son apparence. Le calme se fait, l'eau reprend son niveau paisible et accoutumé; que reste-t-il de la vague? rien, si ce n'est le fait qu'elle a été. L'eau existe et demeure; la vague passe et s'évanouit. Dans la doctrine du matérialisme moderne, notre être intellectuel et moral a un mode d'existence pareil à celui de la vague, qui paraît pour un instant à la surface de l'eau. Dans certaines conditions déterminées, la matière produit la lumière et la chaleur; dans d'autres conditions, que réalise la plante, elle produit la vie; dans d'autres conditions enfin, que réalise l'animal, et, à un degré supérieur, l'homme, elle produit le sentiment, la pensée, la volonté. Tous ces phénomènes ne sont que le résultat de l'organisation de plus en plus développée. Quand cette organisation se dissout, à la mort, ainsi que nous le voyons, qu'arrive-t-il? Les phénomènes spirituels cessent avec l'agrégation des molécules qui les produisait, et la matière de notre corps entre dans des combinaisons

nouvelles qui revêtent d'autres propriétés. Telle est la doctrine qui réclame notre attention.

Pour le simple bon sens, dont les données nous serviront de point de départ, l'homme, envisagé dans sa nature totale, livre à l'observation deux ordres de faits essentiellement divers. Nous trouvons en lui la forme, la couleur, le poids, propriétés des corps qui se manifestent à nos sens extérieurs. Mais, à côté de ces propriétés sensibles, nous rencontrons dans l'homme la joie, la souffrance, la crainte, l'espoir, le désir, phénomènes qui ne se manifestent ni à l'ouïe, ni à la vue, ni au toucher, mais seulement à ce sentiment intérieur que nous appelons conscience. La ligne de démarcation est profonde. De là, l'opposition universellement établie entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière, entre le physique et le moral. A deux classes de faits répondent deux sciences distinctes. Les savants qui étudient notre corps, ses formes, sa structure, les lois de sa vie, cultivent la *physiologie*. Les savants qui étudient les phénomènes de l'âme, sa constitution et les lois de sa vie intérieure cultivent la *psychologie*. Ces deux sciences emploient des méthodes totalement différentes. Elles se touchent par un grand nombre de points, parce que l'âme et le corps sont dans une étroite union, mais les moyens d'étude dont se servent les physiologistes, et ceux qui sont à la disposition des psychologues sont séparés par un abîme.

jamais, et à aucun degré, l'une des deux recherches dont la nature humaine est l'objet ne saurait remplacer l'autre. Réunissez tous les philosophes de l'univers; donnez-leur des siècles pour réfléchir, mais seulement pour réfléchir selon les procédés de leur science, et demandez-leur ensuite de vous faire la description de l'estomac ou l'anatomie du cerveau. S'ils sont sages, ils garderont le silence; s'ils ne le sont pas, ils vous débiteront de vaines hypothèses, légitime objet de risée pour les naturalistes. Rassemblez maintenant tous les physiologistes du monde; donnez-leur libéralement pour leurs travaux le même temps accordé aux philosophes, mettez à leur disposition des scalpels inconcevables de finesse, des microscopes merveilleux, et demandez-leur ensuite de vous dire ce que signifient ces mots : vouloir, désirer, craindre, espérer. Si ces physiologistes n'étaient pas des hommes, s'ils ne connaissaient le sens de ces termes comme vous et comme moi, par le témoignage intérieur de la conscience, et d'une manière tout à fait indépendante de leurs études spéciales, il leur serait impossible, absolument impossible, même de comprendre la question proposée. Entendez, à cet égard, une déclaration que j'ai transcrite de la préface d'un des derniers traités de physiologie publiés par l'école de Paris : « L'animal appartient tout « entier au physiologiste. Par les différentes fonctions « qui concourent à sa conservation, l'homme aussi « est un animal, mais un animal intelligent. Il pense,

« il réfléchit, il veut; il a le sentiment du bien et ce-
« lui du beau; il résiste à ses besoins et leur com-
« mande, au lieu de leur obéir. Il y a des sciences de
« deux ordres. Les unes ont pour objet l'étude des
« phénomènes de l'esprit, les autres s'occupent des
« faits physiques ou naturels... Il est évident qu'elles
« diffèrent essentiellement par la nature de leur ob-
« jet[1]. » Je ne demande rien de plus précis que ces paroles, et il convenait de faire rendre témoignage aux droits de la science de l'esprit par l'un des représentants accrédités de la science de la nature.

L'existence de l'homme se compose donc de deux ordres de faits parfaitement dissemblables, et à ces deux ordres de faits correspondent des procédés d'observation totalement divers. Il faudrait des raisons bien solides pour admettre que ces phénomènes de conscience qui ne peuvent ni se voir, ni s'entendre, ni se peser, qui échappent absolument à nos sens extérieurs, sont le produit ou la manifestation de ces autres phénomènes qui se révèlent à l'œil, à l'oreille, à la main. Comment procède le matérialisme? Il ne conteste pas (et comment le pourrait-il?), il ne conteste pas la diversité des phénomènes, mais il insiste sur leur union. Suivons-le sur ce terrain, et, pour rester forts, accordons à l'adversaire toute la part de vérité à laquelle il a droit de prétendre.

Je commence par vous signaler une doctrine qui n'a que trop servi les intérêts du matérialisme; je

[1] Béclard, *Traité élémentaire de physiologie.*

veux parler d'un spiritualisme faux; voici comment il procède : Il nous représente l'âme vivant de sa propre vie, et pouvant se connaître par elle-même, et en elle-même, d'une manière tout à fait distincte et séparée des organes. Cette âme, à laquelle il attribue cette vie propre et indépendante, il la place dans le corps comme un capitaine de navire sur son bâtiment, avec des lunettes pour voir au loin, des cornets d'acoustique et des porte-voix pour entendre et se faire entendre, des rames, des voiles pour avancer. L'âme a son existence à elle, et en elle-même elle se suffit; mais elle dispose des sens et des membres du corps pour agir sur le monde extérieur et pour en obtenir des renseignements. En un mot, le corps n'est qu'un serviteur que l'âme appelle lorsqu'elle en a besoin. Cette conception se brise comme un verre fragile au contact des faits. Le corps n'est pas seulement le serviteur de la volonté, il est la condition même des manifestations de notre vie spirituelle; toutes nos facultés, pour entrer en exercice, ont besoin des organes, et subissent leur action. Examinons ce sujet avec quelque soin : il en vaut la peine.

Observez d'abord les influences accidentelles que le corps exerce sur l'âme. Introduisez dans l'estomac d'un homme une certaine dose de matière alcoolique, il est ivre, et, comme le dit fort bien une locution populaire, « sa raison est partie. » Vous faites boire de l'opium à celui-ci, il s'endort, et toutes

les manifestations de sa pensée et de sa volonté disparaissent. Celui-là sort paisiblement de sa demeure, dans le plein exercice de ses facultés, une poutre qu'il ne voit pas le heurte à la tête, ou bien le pied lui glisse, son front frappe violemment le sol; on le relève sans connaissance, et il se réveille dans le délire. Un accès de fièvre...... mais il est superflu de multiplier ces exemples.

Notre âme est soumise à des influences non moins graves et plus durables, qui ne résultent pas de faits accidentels, mais du jeu même de l'organisation. Chacun de nous a un certain tempérament, c'est-à-dire un mode particulier selon lequel les fonctions de la vie s'exécutent en lui; ce tempérament détermine son caractère. Cet homme est gai par nature; celui-ci, par nature aussi, est porté à la jalousie, à la colère. Un physiologiste nous dit: c'est un tempérament bilieux, sanguin..... Sans discuter la valeur de ces termes, constatons un fait certain: une disposition déterminée du corps impose nécessairement à chaque individu je ne dis pas telle ou telle action, mais telle ou telle disposition. A ces dispositions, la volonté cède ou résiste, mais la disposition en elle-même est là, comme un irrécusable témoin de l'action permanente, secrète, profonde de nos organes sur notre âme. Ce n'est pas tout. Le centre de notre vie, le sentiment que nous avons de notre propre être, la conscience, en un mot, au sens général de ce terme, la conscience est-elle indépendante de l'organisme? Ne savez-vous

pas qu'un homme s'évanouit sous l'impression d'une violente douleur, et parfois d'un simple malaise; il s'évanouit, c'est-à-dire l'âme cesse d'être présente à elle-même à la suite d'une simple modification du corps. Voici un malade qui respire de l'éther ou du chloroforme; un chirurgien laboure ses chairs, armé du fer ou du feu, et le patient se réveille en demandant si l'opération a commencé. Il a perdu toute faculté de voir, d'entendre et de sentir, parce que quelques-unes des extrémités de son système nerveux ont été mises en contact avec du chloroforme ou de l'éther.

Ces faits sont de notoriété publique. C'est bien à tort que certaines personnes s'alarment des recherches de la physiologie, comme si la physiologie pouvait affaiblir la cause de l'ordre spirituel, en révélant une action de la matière sur l'esprit, qui ne serait pas connue de tous, et observable dans la vie de tous les jours. Voyez passer dans la rue un homme qui a perdu sa qualité d'homme dans les excès de la boisson; visitez une maison d'aliénés; consultez les personnes affligées d'un tempérament nerveux, celles qui souffrent de ces maladies qui affectent le moral: un peu de réflexion sur ce que vous aurez observé vous rendra l'action du corps sur l'âme aussi manifeste qu'elle peut l'être pour le premier physiologiste d'Europe. Vous saurez alors ce qu'il faut penser de ce spiritualisme faux, qui nous représente l'âme comme simplement logée dans un corps dont

elle dispose à son gré, sans en subir l'influence. Cette doctrine erronée provoque une réaction qui appelle et favorise le matérialisme: il importait donc d'en séparer nettement la cause que nous défendons. L'union de l'âme et du corps, loin de n'être que celle d'un ouvrier et de son instrument, est une union profonde, intime. Un état déterminé des organes est la condition de l'exercice de nos facultés spirituelles. Nous l'admettons sans réserve.

J'espère, Messieurs, n'être pas accusé d'avoir amoindri le rôle du physique dans notre existence, d'avoir, par crainte du matérialisme, méconnu l'importance de la matière. Envisageons maintenant l'autre face de la question.

Le corps n'est pas le simple serviteur de l'âme, mais l'âme agit sur le corps, elle a la puissance de lui commander. C'est dans les phénomènes du mouvement que ce fait se révèle de la manière la plus apparente. Je veux: mon bras se lève; je veux: mon bras s'abaisse. Mais ce n'est là que la moindre partie du pouvoir que notre nature spirituelle exerce sur nos organes. Voici un homme en parfaite santé. Une émotion vive s'empare de lui: c'est une douleur poignante ou une joie extraordinaire. A l'instant, toute la machine organisée entre en jeu; le cœur bat plus vite, les larmes coulent, l'estomac se serre et refuse peut-être la nourriture. Si nous voulons employer les mots de la science, nous dirons: la circulation, la digestion, les sécrétions ont été troublées

par le fait d'une émotion morale; le corps a subi, jusque dans ses parties les plus intimes, l'influence d'un sentiment, d'une pensée. Supposons que l'impression soit pénible, et qu'elle ne soit pas fugitive. La douleur persiste; c'est une durable tristesse; c'est une de ces inquiétudes sourdes qui s'attachent à l'existence, et ne laissent ni trêve ni repos. Sous l'action continue de ces causes, il arrive bien souvent que la santé d'un homme décline. Ses circonstances matérielles n'ont pas changé; il ne souffre ni du froid, ni de la faim, ni d'un excès de fatigue; aucun accident n'est survenu, et toutefois, les fonctions de la vie s'alanguissent peu à peu; et voilà un malade, malade d'une inquiétude, malade d'une pensée. Il y a des maladies de l'esprit qui procèdent du corps. Demandez aux membres de la faculté de médecine combien il y a de maladies physiques qui procèdent de causes morales.

Considérons maintenant un des faits les plus remarquables de notre nature: l'habitude. Il est des habitudes qui naissent sous l'empire d'une excitation sensible à laquelle la volonté consent: le phénomène commence dans le corps; il est d'autres habitudes qui naissent, en l'absence de toute excitation sensible, par des causes morales. J.-J. Rousseau a remarqué que les passions de la chair sont loin d'être la cause unique du désordre des mœurs, et que la vanité crée beaucoup de libertins. Arrêtons-nous à un exemple d'un autre ordre. Vous pouvez

rencontrer dans notre ville des enfants de huit ans, un cigare à la bouche. — Si j'étais chef de la police, je proscrirais cet abus, mais ce n'est pas ici la question. — Croyez-vous que c'est une excitation de la membrane muqueuse, le désir de satisfaire un besoin physique, qui place ce rouleau de tabac dans la bouche de ce jeune garçon? En aucune sorte. Il a voulu faire l'homme, et pour cela il a dompté une répugnance naturelle; il a lutté contre le dégoût et le malaise, avec une persévérance digne d'une meilleure cause. Peu à peu l'habitude viendra; l'excitation des sens réclamera sa satisfaction. L'habitude, procédant d'une cause morale, s'enracinera dans les organes. La volonté aura créé dans le corps des besoins dont elle deviendra l'esclave, obéissant au maître tyrannique qu'elle se sera donné dans sa jeune imprudence.

Passons aux habitudes morales. Nous avons des inclinations, des penchants appartenant à notre nature personnelle, qui sont le fait de notre constitution primitive, et répondent à ce que nous avons appelé notre tempérament. C'est un des cas notables de l'influence du physique sur le moral. Mais ignorez-vous que nos penchants s'accroissent ou s'affaiblissent, selon qu'ils sont suivis ou combattus, selon le rôle que prend à leur égard la liberté morale? Ignorez-vous que la colère, la jalousie, comme la douceur ou la persévérance, sont des faits de nature dans leur principe, mais que ces faits de nature

tombent dans le domaine de la volonté? Selon que la volonté cède aux penchants ou leur résiste, ces penchants s'accroissent ou diminuent. Un homme violent ne devient pas doux par un seul acte de sa volonté; mais oseriez-vous soutenir que l'homme qui cède à l'entraînement de ses passions et celui qui lutte et se possède, arrivent au même résultat?

Voilà les faits. Quelle est leur explication? Les penchants de nature s'affaiblissent ou se fortifient selon le rôle de la volonté; qu'est-ce à dire? Les penchants de nature sont le résultat du jeu secret de nos organes; l'acte continu de la volonté peut donc atteindre et modifier la vie du corps dans ses dernières profondeurs.

Nous croyons tous que la figure humaine révèle des dispositions morales.

Il ne faut pas juger des gens sur l'apparence.

Nous le savons; toutefois, nous nous sentons naturellement portés à dire, en voyant certaines physionomies : voilà la douceur, voilà la violence, voilà un homme sincère, voilà un homme faux. Je crois que, quand la science sera plus avancée, elle trouvera jusque dans les parties intimes de notre organisation l'indice matériel de ces dispositions que nous cherchons à lire sur la physionomie de nos semblables. Lorsqu'un homme est mort, il arrive que, pour fournir des lumières au médecin de sa famille, ou dans l'intérêt de la science, on procède à l'ouverture et à

l'examen de son corps. Si les docteurs chargés de cet office savaient tout, ils retrouveraient peut-être dans ce corps immobile, toute la vie de l'âme qui l'anima. Ils y verraient la trace des penchants primitifs de cette âme, mais ils y découvriraient aussi les résultats de l'usage qu'elle a fait de son activité. Tous les secrets de notre existence sont inscrits, je le crois, dans cette froide dépouille. L'état de notre corps est le résultat de notre naissance, sans doute, mais beaucoup aussi le résultat de l'emploi de notre liberté, et nos organes, s'ils pouvaient prendre la parole, rendraient témoignage que, dans le mystère de la vie, ils furent unis à une nature supérieure, capable de résister à leur action et de les modifier eux-mêmes.

Notre corps est donc avec notre âme dans une étroite union; mais c'est vainement que le matérialisme prétend trouver un point d'appui dans cette vérité incontestable. L'âme et le corps composent l'unité de notre personne. Dans cette unité se manifestent deux puissances opposées, susceptibles d'entrer en lutte l'une avec l'autre. Tantôt l'action procède du corps, et l'âme consent ou résiste; tantôt l'action part de l'âme, et le corps obéit ou se rebelle. Si la volonté abdique, si elle cède à tous les penchants et bientôt à tous les déréglements de la machine, vous avez une existence qui perd de plus en plus les attributs supérieurs de l'espèce humaine, et descend une pente fatale, qui la conduit vers la pure animalité. Si la volonté, soumise à une raison éclairée, s'oppose aux

égarements de la chair, vous avez, au contraire, une existence où se révèle de plus en plus la dignité de notre nature. Dans les états maladifs, le désordre du corps peut troubler la pensée, anéantir, pour un temps, la responsabilité morale. Une crise survient, les nuages qui se formaient dans le trouble des organes se dissipent; le principe spirituel reparaît tout entier, parce qu'il a retrouvé les conditions nécessaires à ses manifestations régulières; et c'est lorsque le corps va se dissoudre, lorsqu'une longue maladie touche à un dénouement fatal, c'est alors parfois que l'âme jette un éclat plus vif que jamais, comme si elle était entrée, par avance, et pour un instant, dans une vie plus haute. Mais, ne l'oublions pas, le corps est là, et l'état dans lequel il se trouve est la condition du triomphe de la partie supérieure de notre nature. Il ne faut pas demander, dans un sens absolu, où finit la vie du corps et où commence la vie de l'âme; il n'y a ici ni fin ni commencement. L'homme est âme et corps à la fois, dans tous les modes observables de son existence. Une âme à l'état pur, non-seulement ne s'est jamais montrée à une autre, mais ne s'est jamais manifestée à elle-même. Un corps à l'état pur, ce n'est pas un homme, c'est un cadavre, et bientôt après ce je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue! Mais, lorsque deux éléments bien qu'étroitement unis, sont visiblement divers, et peuvent entrer en lutte, il est au moins étrange de conclure que ces deux éléments ne

sont pas deux, mais un. C'est pourtant la conclusion du matérialisme : elle contredit le sens commun.

J'ai cherché, Messieurs, à vous rappeler ce que chacun de vous savait, en quelque mesure; à traduire, au moyen d'une réflexion attentive, les données élémentaires de l'observation. Je voudrais maintenant, sans vous fatiguer par les termes abstraits de l'école, vous dire ce que peut la science proprement dite dans le sujet qui nous occupe. La science étudie, dans son détail et dans son mode, l'union mystérieuse et intime des deux éléments qui constituent l'homme, être physique et moral à la fois. La science nous enseigne quel état du corps correspond à tel phénomène de la pensée et de l'intelligence. Elle découvre et démontre que le système nerveux est l'agent principal des fonctions de la vie. Ce système a un centre, nommé communément le cerveau, et c'est là qu'est le point d'arrivée des impressions qui nous mettent en rapport avec les choses du dehors, et le point de départ de l'action des phénomènes moraux sur les organes. La physiologie a encore bien des progrès à faire. On ne sait pas au juste ce qui se passe dans les extrémités nerveuses, le long des nerfs et dans la substance du cerveau quand nous recevons, par exemple, l'impression de la lumière ou celle d'un son. On ignore quel est l'état du cerveau à l'instant où une volonté devient le principe d'un mouvement. Quelques savants entrevoient peut-être la nature de

ces phénomènes : leurs théories ne sont encore que des vues personnelles, que la science, dans son ensemble, n'a pas encore sanctionnées. Transportons-nous à quelques années ou à quelques siècles d'ici. Tout ce que la physiologie recherche, elle l'aura trouvé, je l'admets. On connaîtra donc le dernier fait du système nerveux, dans l'ordre des impressions, et le premier fait du système nerveux dans l'ordre des volontés. Ce sera, conformément aux anciennes théories, l'ondulation d'un liquide particulier, ou une vibration de fibres; ou, plus vraisemblablement, ce sera, conformément aux idées actuelles, un phénomène électrique ou chimique : il n'importe. Ce qu'on étudie, on le saura, et je suppose qu'on le saura d'une manière complète et détaillée. On pourra dire : à tel sentiment, à telle pensée, à tel vouloir correspondent cette vibration de fibres, ce dégagement d'électricité ou cette combinaison de phosphore. Plaçons-nous, par hypothèse, dans cette situation. La science complétée pourra-t-elle améliorer la position du matérialisme? En aucune sorte. La science aura montré dans son détail l'union intime de deux ordres de phénomènes parfaitement dissemblables, et le matérialisme conclura : ces phénomènes sont unis, donc ils sont de même nature. Ce que vous appelez pensée, sentiment, volonté, ne peut se produire que sous la condition d'un certain état des organes matériels; c'est donc une propriété ou un produit de la matière. Le sophisme est toujours le

même; pour avoir passé du domaine du sens commun dans le domaine de la science, il ne change pas de nature. Il consiste à dire: ces faits sont en harmonie, ils sont unis, donc il n'y a pas deux faits, il n'y en a qu'un. Eprouvez, au moyen d'autres applications, la valeur de ce raisonnement ! Le matérialisme, lorsqu'il identifie les faits de l'âme à ceux du corps, franchit un abîme sur lequel il ne reste suspendu que par la légèreté de sa pensée.

Un médecin philosophe, Cabanis, n'a pas reculé devant cette entreprise, lorsqu'il a dit: « Le cerveau « sécrète la pensée comme l'estomac digère les aliments. » Le cerveau sécrète la pensée! Vous savez ce qu'on appelle la sécrétion: c'est l'action par laquelle une glande sépare de la masse du sang certains liquides particuliers, nécessaires aux fonctions de la vie. Quand on dit qu'une glande sécrète un liquide, vous pouvez voir de vos yeux, vous représenter du moins en imagination le flot du sang arrivant à un organe, la partie qui s'en sépare, et reçoit de nouvelles apparences et de nouvelles propriétés. Le phénomène total est du même ordre; il commence et finit dans le champ de l'observation extérieure et sensible. Mais lorsqu'on vient nous dire: telle action chimique ou physique se passe, et voilà la sécrétion d'un fait intellectuel, c'est-à-dire voilà une idée juste ou fausse, un désir bon ou mauvais, un acte de volonté qui se sépare du reste de la matière, ne sentez-vous pas à quel point on abuse des mots et on vio-

lente la parole, non moins que la pensée? Les physiologistes cultivent une des sciences les plus intéressantes que je connaisse. Qu'ils restent sur leur terrain; il offre une mine assez riche à exploiter! Mais dès qu'ils se figurent qu'il y a dans leur science, je ne veux pas dire quelque chose, mais le commencement, l'ombre, la plus faible apparence de quelque chose qui leur permette d'expliquer le principe spirituel par le principe matériel, ils ne se comprennent plus, ils se confondent dans leurs pensées.

La science physiologique ne saurait donc être invoquée en faveur de la confusion qu'on prétend établir entre l'esprit et la matière. Dans la recherche des rapports du physique et du moral, elle étend les termes du problème sans en modifier la nature. Et maintenant, j'affirme que la science, abordée dans une autre de ses branches, pèse de tout son poids en faveur d'un spiritualisme vrai.

La philosophie féconde les données du sens commun, et creuse de plus en plus l'abîme entre les phénomènes extérieurs, qui se manifestent à nos sens, et les phénomènes intérieurs, qui se révèlent à la conscience; elle s'élève à des conceptions qui rendent toujours plus claire la différence absolue des corps et des esprits. Le corps est susceptible d'être indéfiniment divisé, parce qu'il est étendu; tout corps, si petit que vous le supposiez, est, comme nous l'avons déjà dit, une réunion, un assemblage de parties que, par la pensée au moins, vous pouvez séparer les unes

des autres. L'esprit au contraire est un et indivisible. S'il en était autrement, vous pourriez concevoir une fraction d'âme; or, vous ne le pouvez pas. Un tiers, un quart d'âme est une pensée absurde, et si nous devons admettre l'absurde, il faut cesser de raisonner. La matière est inerte, privée par elle-même de toute spontanéité, de tout mouvement dont elle soit le libre principe. Elle obéit passivement aux forces qui la régissent ou aux impulsions accidentelles qu'elle reçoit. Supposez le contraire; admettez que les atomes aient un principe de libre mouvement; c'en est fait de toute la physique et de toute la mécanique: les calculs de ces sciences seront déjoués par la spontanéité des atomes qui échapperont à toute loi fixe. L'esprit au contraire est un principe d'activité, de puissance, une volonté qui est en elle-même un pouvoir de détermination; c'est ce qu'établit la conscience, c'est ce que confirme le résultat des tentatives faites par certains savants. Ces savants prétendent ramener les actions humaines à des lois inflexibles comme celles de la nature; ils échouent invariablement dans leurs tentatives. On prévoit, en quelque mesure, les actions probables des hommes; on n'annonce pas leurs déterminations avec certitude, comme l'astronome annonce les éclipses. On reconnaît dans l'histoire les traces d'un dessein arrêté qui rappelle que la puissance des hommes ne préside pas seule au cours des événements: les philosophes qui ont voulu prédire les événements futurs

ont vu les faits infliger à leurs théories de cruels démentis.

Ces considérations n'ont pas le mérite de la nouveauté, heureusement. Ouvrez les annales de l'esprit humain : partout et toujours, vous trouverez des penseurs apportant l'appui d'une science sérieuse, profonde, à la thèse qui pose la distinction absolue de la matière et de l'esprit. Interrogeons maintenant une science relativement moderne : la vraie philosophie de la nature.

Une des sources du matérialisme est la confusion établie entre les propriétés des corps, considérés en eux-mêmes, et les propriétés que revêtent les corps pour les êtres sensibles et intelligents. La matière, dit-on, produit des phénomènes d'un ordre élevé, tels que la lumière, la chaleur, le son. Ne pourrait-elle pas, à un degré supérieur d'organisation, produire des phénomènes plus élevés encore : la pensée et le sentiment?

La flamme en s'épurant, peut-elle pas de l'âme
Nous donner quelque idée ?

La Fontaine n'est pas le seul à penser ainsi, et l'analogie entre les propriétés les plus subtiles de la matière et les faits intellectuels et moraux, se trahit souvent chez les hommes de science, comme elle se montre ici chez le fabuliste. Que dit à cet égard l'étude de la nature, aidée de tous les progrès des découvertes modernes? Elle dit que, dans notre façon

ordinaire de concevoir les phénomènes, nous attribuons à la matière ce qui ne lui appartient pas; je m'explique.

Que reste-t-il du son si nous retranchons l'oreille? Les physiciens vous le diront: les vibrations de l'air atmosphérique. Que reste-t-il de la lumière et des couleurs si nous supprimons l'œil? Les physiciens vous le diront: les vibrations d'un fluide plus subtil que l'air atmosphérique, fluide qu'on nomme ordinairement *éther*. Vous le comprenez bien: la musique avec tous ses prestiges, l'éclat de la lumière, la magie des couleurs qui parent l'univers, tout cela, ce sont des vibrations, c'est-à-dire des mouvements. Entre ces mouvements et les êtres capables de sentir et de connaître, il existe une harmonie merveilleuse, secret de la création. Mais en dehors de cette harmonie, les propriétés supérieures de la matière n'existent plus, à proprement parler. Il est naturel de penser qu'en l'absence des êtres animés et sensibles, l'univers étalerait des merveilles sans spectateurs, et que le murmure de la création s'élèverait vers le ciel sans être entendu. Non, Messieurs. Tous les sons disparaissent avec l'oreille. Otez l'œil, toute lumière est éteinte. Les vibrations de l'éther continueront, et produiront tous leurs effets physiques dans le merveilleux enchaînement de l'univers; mais ce que nous appelons lumière et couleur aura disparu. Que restera-t-il? Un mécanisme à mille rouages, un immense mouvement d'atomes se rapprochant ou

s'éloignant les uns des autres, rien de plus. Le mouvement de la matière et les lois fixes qui régissent ce mouvement, c'est là où la science moderne cherche, et d'une façon toujours plus décidée, l'explication de tous les phénomènes de la nature. C'est donc bien vainement qu'on veut faire des propriétés les plus subtiles ou les plus brillantes des corps comme des échelons pour passer des corps aux esprits. Ces propriétés, la matière les possède; mais sous quelle condition? Sous la condition qu'il y ait des créatures animées et sensibles pour les percevoir, j'ai presque dit, pour leur donner l'être. Dites maintenant, si vous le voulez, que la matière produit la pensée et la volonté, je le veux bien; mais sous quelle condition? Sous la condition qu'il existe des êtres intelligents et libres. De même qu'il y a harmonie entre les vibrations de l'air et le sentiment du son, entre les vibrations de l'éther et la vue des couleurs, de même il y a harmonie entre les dispositions de notre corps et les états de notre âme. Si vous allez plus loin, si vous soutenez la thèse du matérialisme, une fois le vrai caractère des phénomènes naturels reconnus, il faut dire résolûment: ce que nous appelons pensées, volontés, joies, douleurs, vices et vertus, c'est un mouvement qui se produit dans telle direction et avec telle intensité; ce n'est rien de plus. On n'ose pas aller jusque-là, parce que lorsqu'une idée est radicalement fausse, il est difficile de la conduire jusqu'au bout.

Il me reste un dernier argument. Sans en faire précisément usage, je désire l'indiquer. Si l'on veut, avec les procédés de la science, soutenir une gageure contre le sens commun, et ramener à une seule les deux natures qui constituent l'homme, ce n'est pas le matérialisme qui triomphera. Rien de plus clair, semble-t-il au premier abord, que l'idée que nous avons des corps. Mais lorsque, nous prenant à réfléchir, nous recherchons sérieusement ce que sont les corps en eux-mêmes, nous nous engageons dans une recherche étrangement difficile. Bientôt nous arrivons à reconnaître que l'idée que nous avons de l'esprit qui pense, qui sent, qui veut, de cet esprit qui est nous-même, surpasse de beaucoup en clarté l'idée de cette matière, qui est liée indivisiblement à notre être, mais qui ne tombe pas directement sous le regard de notre conscience. Lorsque, disait Platon, lorsque nous passons du monde sensible dans le domaine de la pensée, si la vue nous manque, au premier abord, c'est que notre œil, accoutumé à des clartés faibles et trompeuses, est ébloui par une trop vive lumière. Nous croyons connaître les objets mieux que nous-même, le corps mieux que l'âme; mais comment connaissons-nous les corps? par les impressions qu'ils produisent sur nous, et pas autrement. Certains philosophes s'emparent de cette pensée. Nous ne connaissons les corps, disent-ils, qu'au moyen des idées que nous en avons, et ils démontrent par des arguments spécieux que, si l'exis-

tence de ces idées est absolument certaine, l'existence des corps qui leur correspond est, après tout, douteuse. Je ne veux pas entrer dans ces considérations très-abstraites; je ne veux pas surtout opposer un jeu d'esprit à une des plus tristes aberrations de la pensée; mais, j'en appelle à ceux de vous qui ont sérieusement étudié ce sujet: il est plus facile à une logique exercée d'établir, en niant la réalité des corps, la folie relativement innocente du pur idéalisme, que de démontrer, contre le sens commun et la réflexion, que l'esprit n'est qu'un produit ou une propriété de la matière. Le matérialisme est donc fort loin de trouver un appui dans les hautes régions de la science, ainsi que quelques-uns de ses défenseurs ont l'air de le supposer.

Prêtons maintenant l'oreille au témoignage de la conscience morale. La conséquence du matérialisme est que la volonté dépourvue de toute initiative, de toute liberté, et partant, de toute responsabilité, n'est que l'esclave des organes. C'est le côté vraiment grave de notre sujet. Si le matérialisme a raison, c'en est fait de toutes nos idées de bien et de devoir : il n'y a de règle, de loi, d'obligation que pour un être libre. Inversement, s'il existe en nous un principe de liberté, le matérialisme est une erreur, car les corps sont inertes et dépourvus de toute action spontanée; nous l'avons déjà dit, c'est la base de toute la science de la nature. L'âme trop souvent ne fait que

subir la loi des organes, je l'accorde. La question est de savoir si nous pouvons déclarer le fait légitime, et dire qu'il doit en être ainsi dans l'ordre, dans la règle. Notre conscience nous autorise-t-elle à affirmer que jamais, et dans aucune mesure, nous ne sommes responsables de nos actes? Le témoignage de notre conscience est-il moins certain que celui de nos sens? Est-il moins certain surtout que les hypothèses des savants? Je n'agiterai pas longuement ce problème; je me borne à prendre un exemple; un exemple suffit, car un seul acte libre, un sentiment unique de responsabilité suffit pour renverser les thèses du matérialisme.

Voici un homme qui, après avoir formé de sages, de bonnes résolutions, a succombé aux assauts d'une passion entraînante; il a cédé aux tentations de la chair. L'occasion est favorable; approchez-vous de lui. Exhortez-le à ne se faire aucun reproche de ce qui n'est, après tout, qu'une conséquence forcée de son tempérament. Expliquez-lui que, d'après les lois de la physiologie, il ne pouvait agir autrement qu'il ne l'a fait, que sa seule erreur est d'avoir voulu lutter contre la nature; que s'il veut s'affliger de ses torts prétendus, il ferait aussi bien de s'affliger de ce que la pierre tombe sur le sol, de ce que l'eau suit la pente de la rivière. Eh bien, Messieurs, cet homme, en présence d'une condamnation dure, injuste dans sa sévérité, aurait peut-être produit pour son excuse des paroles semblables à celles que vous venez lui

apporter. Mais ce que vous lui offrez, ce n'est pas un moyen d'atténuer la gravité de sa faute; c'est une justification brutale, fondée sur la négation de sa liberté. Si son cœur vibre encore sous l'impulsion de quelque sentiment généreux, s'il n'a pas abdiqué sa qualité d'être moral, il refusera de se faire bête pour éviter de s'humilier; il se redressera dans le sentiment de sa dignité outragée; il saura vous rappeler qu'il est homme, que « son pire tourment, lorsqu'il succombe, est de sentir qu'il a pu résister, » et, repoussant vos justifications dégradantes, il aimera mieux se dire coupable que de se laisser avilir.

Telle est la voix de la conscience. Réunie avec le sens commun, dont elle n'est que la plus haute manifestation, la conscience proteste contre le matérialisme, chez ceux même qui le professent. On peut, à tout moment, surprendre les défenseurs de cette doctrine en flagrant délit de contradiction avec eux-mêmes. Une classe de savants qui, par des raisons faciles à comprendre, a toujours renfermé des matérialistes en assez grand nombre, est la classe des médecins. Je le dis avec pleine liberté, parce que tel n'est pas le cas dans notre ville. Ce n'est pas un médiocre privilége pour une cité comme la nôtre, que de posséder un corps médical dont presque tous les membres ont un attachement ferme pour les grandes vérités de l'ordre spirituel, dont plusieurs professent des croyances chrétiennes positives. Je suis heureux

de vous signaler un fait aussi réjouissant pour notre patrie. Ailleurs on rencontre un certain nombre de médecins se disant matérialistes. Suivez-les dans leur pratique. Si vous avez affaire à un docteur qui examine le pouls, la langue, l'état physique du malade, sans jamais faire aucune question sur les causes morales qui ont pu contribuer à l'altération de la santé, qui ne vous demande jamais, en présence d'affections où le système nerveux est fortement engagé, si le patient n'a pas éprouvé quelque peine, n'a point été miné par quelque inquiétude; si vous avez affaire à un tel docteur...... Messieurs, prenez-en un autre. Mais ce n'est pas ainsi que procèdent les membres de la faculté. Ce médecin qui se dit matérialiste, que fait-il? Il ne se borne pas à des ordonnances de pharmacie: je l'entends recommander à ce malade de ne pas lutter inutilement contre des impressions trop vives, lui dire qu'il peut légitimement laisser un libre cours à l'expression de sa douleur. Je l'entends, dans un autre cas, engager son malade à prendre courage, à ne pas s'abandonner lui-même, à résister à des impressions qui dépassent les bornes de la vérité, de la raison. Que fait-il donc? Est-ce qu'il joue la comédie auprès d'un lit de douleur? Est-ce à la matière qu'il parle? Est-ce à la molécule organique qu'il donne ces sages conseils? Non, sans doute. Il fait appel à la puissance intelligente et libre qu'il suppose inévitablement chez son semblable. Ce matérialiste est un homme; et s'il voulait ne pas se

contredire, s'il voulait rester conséquent à sa doctrine, il faudrait qu'il refît son entendement.

Nous avons examiné le matérialisme en lui-même. Notre discussion n'a pas été bien savante, ni bien approfondie, mais elle a été sincère. Il n'est pas une des thèses que je viens de poser, que je ne sois prêt à défendre, dans la langue de l'école et avec les procédés de la science. Pour terminer, suivons dans ses conséquences le système qui fait l'objet de notre étude. Ici, je n'argumenterai pas; je consulterai l'histoire.

Le matérialisme est aussi ancien que la philosophie; il a déroulé toutes ses conséquences et les livre à notre examen. La doctrine qui ne connaît que les corps produit une morale qui ramène tout aux jouissances du corps; comment en serait-il autrement? Vous avez entendu parler d'Épicure. Épicure, matérialiste décidé, a déduit de sa théorie une conséquence que vous n'attendez pas. La modération en toutes choses, une vertu presque austère étaient à ses yeux la prescription de la sagesse et la condition du bonheur. N'est-ce pas la condition de la santé? Lui-même, tout examen fait des témoignages de l'antiquité, paraît avoir mené une vie sobre, une vie exemplaire; mais ses disciples ont suivi la pente sur laquelle le maître s'était retenu, la pente naturelle du matérialisme; ils sont devenus des hommes de plaisir et de bonne chère, faisant de la philosophie

tout juste assez pour se persuader qu'il y avait mieux à faire. Ce ne sont pas toutefois les Épicuriens que je prendrai pour exemple; c'est une secte plus ancienne. Il y a deux mille et deux cents années environ, un disciple de Socrate fonda une école dans sa ville natale, la ville de Cyrène, sur les rivages de l'Afrique. On ne peut dire qu'il fut matérialiste; il s'occupait peu du principe et de la nature des choses; mais en morale, il a tiré mieux que personne les conséquences de la doctrine qui réduit l'homme à ce corps capable de douleur et de plaisir, qui paraît à la naissance et se dissout à la mort. Voici comment parlait Aristippe; c'est le nom de ce philosophe: Le plaisir est le seul bien d'un être raisonnable, car c'est la seule chose réelle. Mais gardons-nous de faire des calculs que l'instabilité de la vie nous interdit. N'allons pas nous priver aujourd'hui d'une jouissance, par la raison qu'elle nous causera de la peine demain. Demain, nous serons peut-être morts. « Un plaisir passé n'est plus; un plaisir futur « n'est pas encore; il n'y a que le plaisir présent qui « nous touche. Il faut se laisser aller doucement à la « volupté, au jour le jour, sans réflexion ni calcul[1]. » Un grand poëte a écrit, sans y penser, cette page de l'histoire de la philosophie, dans quelques vers, qui sont le résumé le plus élégant, et le plus fidèle à la fois, de la doctrine de Cyrène:

[1] Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.*

Rions, chantons, dit cette troupe impie;
De fleurs en fleurs, de plaisirs en plaisirs,
Promenons nos désirs.
Sur l'avenir insensé qui se fie!
De nos ans passagers le nombre est incertain :
Hâtons-nous aujourd'hui de jouir de la vie ;
Qui sait si nous serons demain [1] ?

Tel fut le commencement de l'école de Cyrène; en voici la fin. Un de ses chefs, il se nommait Hégésias, pénétré des principes du fondateur, en tira cette conséquence: L'homme est fait pour le plaisir, mais il rencontre plus souvent la douleur que la joie. La peine est fréquente, les jouissances clair-semées; la vie est triste, et manque ainsi son but. Que faire? Se tuer, c'est le parti le plus sûr. Et le professeur, se dévouant à sa mission, se priva de la douceur de mourir lui-même, pour engager les autres à se procurer un si grand avantage. La police, raconte Cicéron, fit fermer l'école, parce qu'à la suite des leçons, où l'on chargeait de couleurs noires le tableau de l'existence, les suicides étaient devenus trop nombreux.

Le matérialisme a sa morale; il a aussi sa politique; c'est une doctrine complète. Cette politique a été développée, avec beaucoup de savoir et d'habileté, par un Anglais, Thomas Hobbes. Voici comment il raisonne: Puisque les corps sont tout, en dehors des corps et de leurs propriétés, la pensée ne rencontre que des chimères, de vains fantômes, pro-

[1] Chœurs d'Athalie.

duit de l'imagination. L'homme est une machine organisée et vivante. Selon la nature des impressions qui montent des sens extérieurs au cerveau, ou descendent du cerveau à l'extrémité des organes, il se produit des phénomènes qu'on appelle peine ou plaisir; c'est l'unique base de l'ordre moral; le droit, la justice, le devoir, le vice, la vertu sont des mots, et rien que des mots. La loi fondamentale de l'homme est de se nourrir, de vivre. Comment la société se constitue-t-elle? Dans l'état de nature règne une égalité fondamentale, et le philosophe en donne une raison qui ne lui paraît pas méprisable, c'est que le plus faible, dans une circonstance favorable, peut tuer le plus fort. Telle est l'égalité primitive. Mais à cette égalité ne succèdent ni la liberté ni la fraternité. L'état de nature est une guerre universelle, permanente, une guerre de tous contre chacun, et de chacun contre tous. Les fruits de la terre, soutien de la vie du corps, sont l'occasion de la lutte et le prix de la victoire; la nourriture reste au plus fort. Cependant, l'intérêt de tous, et des forts eux-mêmes, qui risquent toujours de rencontrer de plus forts qu'eux ou d'être tués par un plus faible, l'intérêt de tous, la *droite raison,* comme dit Hobbes, réclame la paix. Le besoin de la paix est la raison d'être de la société. Mais comment atteindre le but? Sur quelle base établir l'ordre social, puisqu'il n'y a ni droit, ni justice, ni bienveillance, ailleurs que dans un vocabulaire qui ne répond à rien de réel? Sur la base de la force.

Le maintien de la société réclame, exige un pouvoir capable de résister aux convoitises de tous. Il faut donc un gouvernement inviolable, au-dessus de toute contestation; il faut que ce gouvernement soit maître des personnes, des idées, de la religion; il faut qu'il soit tout-puissant, et qu'on le tienne pour infaillible. Aussitôt en effet qu'il rencontrerait une opposition, le droit de la force serait contesté, et la force seule maintient la société au-dessus de l'anarchie, de la guerre primitive, toujours menaçante, toujours prête à reparaître. Il importe peu d'ailleurs que le pouvoir soit aux mains d'un monarque héréditaire, d'un démagogue ou d'un Conseil; il suffit que le pouvoir soit absolu. Hobbes, fidèle à ses principes, avait quitté l'Angleterre lorsque la révolution ébranla la monarchie; il y rentra lorsque la révolution eut produit son dictateur. Ne vous y trompez pas: ce n'est pas ici une doctrine d'obéissance, c'est une théorie de servitude. La peur appelle la force, et la force répond à la peur.

Je vous invite maintenant à ouvrir, à l'article Hobbes, une histoire de la philosophie. Vous y verrez que cet homme passe, et à juste titre, pour un logicien rigoureux, pour un esprit profond, habile à conduire une idée à ses dernières conséquences. Il raisonne juste en effet; la société de Hobbes est bien la société du matérialisme. Elle se réalise dans la même proportion où se développe le culte exclusif de la matière. Lorsque le droit et la justice ne sont plus que des mots, lorsque l'opinion publique n'est

que le caprice aveugle d'une foule à la recherche de la jouissance, lorsque la machine sociale ne fonctionne plus que sous l'impulsion des convoitises rivales et des haines qui en résultent, lorsqu'une société tend à un état auquel elle ne saurait pleinement parvenir sans cesser d'être, alors la force s'en empare, et s'en empare avec l'assentiment général, parce que, comme Hobbes l'a très-bien vu, la paix est un des premiers intérêts sociaux. Cela est ainsi; mais affirmer un tel état de choses comme légitime est, sans contredit, une doctrine épouvantable. C'est la politique du matérialisme; jugez de l'arbre par son fruit.

Messieurs, lorsqu'il s'agit de la vérité, on doit écarter toute considération étrangère à la vérité même; agir autrement est une forfaiture. Mais si, la vérité étant reconnue, nous la trouvons dans la tradition générale de notre pays, pourquoi ne pas le dire, et pour l'honneur de notre pays, et pour donner à la vérité un nouvel appui? elle n'en a jamais trop. Or, quant à la question qui nous occupe, la Suisse et Genève ont gardé une position digne d'être signalée. Au siècle dernier, le matérialisme levait la tête, et trouvait sur divers points de l'Europe de puissants protecteurs. Voici un seul fait, mais un fait significatif. Un philosophe nommé Lamettrie, que la licence de ses écrits avait fait expulser non-seulement de France, mais de la libérale Hollande, fut reçu à la cour de ce roi Frédéric de Prusse, que les soldats ont

surnommé le Grand. Lamettrie mourut à Berlin, jeune encore. Le roi rédigea lui-même l'éloge de cet homme, et le fit lire à l'Académie par son secrétaire des commandements. Ce trait d'histoire caractérise une époque. Les doctrines les plus attentatoires à la dignité de l'homme, les plus destructives de ses espérances, obtenaient l'appui des grands de ce monde, possédés

De cet esprit d'imprudence et d'erreur,
De la chute des rois funeste avant-coureur.

Où en était alors la Suisse? La ville de Berne avait produit Haller, homme d'une érudition immense, naturaliste de premier ordre qui, lui aussi, a été surnommé le Grand. Zurich était illustrée par la publication des œuvres de Lavater. Genève possédait, avec le savant Charles Bonnet, Abraham Trembley qui s'était fait un nom de quelque valeur dans la science de la nature. Voilà quatre hommes, tous engagés dans des études qui, en fixant l'attention sur les phénomènes extérieurs, disposent trop souvent l'esprit à méconnaître la réalité et les droits de la partie spirituelle de notre être. Tous les quatre ont consacré leur plume à la cause des idées spiritualistes et des croyances religieuses.

A la même époque, un homme quittait la ville où nous sommes, ville dont le souvenir devait le suivre assez pour qu'il tînt à l'honneur d'inscrire sur le titre de ses ouvrages: *citoyen de Genève*. Je n'oublie pas que c'est à Genève que je parle, et que cette salle

peut renfermer les disciples et les admirateurs de cet écrivain fameux; mais vous ne voudriez pas que je vinsse ici sacrifier au désir de vous être agréable la moindre part de mes convictions. Dans la vie de Rousseau, il y a trop de hontes; dans sa doctrine, la négation de vérités trop essentielles à mes yeux; dans ses écrits, trop de lignes qu'on voudrait vouer à un éternel oubli, pour que je puisse me joindre à ceux qui lui dressent des statues. Du reste, ce n'est pas de l'homme que je parle;

Je ne veux point ici lui faire son procès.

Je parle de son œuvre comme écrivain. Quelle fut cette œuvre? Il vivait dans la société la plus brillante et l'une des plus corrompues de l'univers, dans une société où il fallait parfois du courage pour oser dire que l'on croyait en Dieu, pour défendre les notions les plus élémentaires du devoir. Et il soutint l'existence de Dieu, l'immortalité des âmes, la justice à venir; il prêta à la conscience des paroles dont l'éclat n'a jamais été surpassé; il professa hautement la vénération que lui inspirait la sainteté de l'Évangile. Ainsi, tandis que des hommes modestes tenaient élevé au milieu de nous le drapeau du spiritualisme, cet enfant perdu mais glorieux de la patrie versait sur l'Europe, avec le torrent de sa brûlante éloquence, bien des paradoxes, des erreurs et des sophismes, mais aussi de nobles pensées et de généreuses aspirations.

Non, Messieurs, le matérialisme n'est pas sur notre sol une plante indigène, et il faut espérer qu'il ne réussira pas à y affermir ses racines. Nous ne sommes pas toutefois sans en avoir senti les atteintes; c'est pourquoi il m'a paru convenable d'accorder à cette doctrine l'attention qu'elle réclame par ses dangers. J'ai désiré faire connaître sa nature, montrer sa faiblesse et signaler son venin.

TROISIÈME DISCOURS

Les pensées de l'humanité.

À Genève, le 5 décembre 1859. — À Lausanne, le 12 janvier 1860.

Messieurs,

Nous avons argumenté contre les thèses du matérialisme. Ce qui est plus décisif que nos raisonnements, c'est la protestation de l'humanité. Placé entre le berceau et la tombe, l'homme a toujours porté son regard au delà de cet étroit espace ; il a senti que l'air manquait, et qu'il étouffait dans cette prison. « Qui « vous a démontré, avons-nous le droit de dire aux « philosophes de la matière, qui vous a démontré que « toute la destinée de l'homme fût renfermée entre « le berceau et la tombe? Où avez-vous appris que « la naissance fût un vrai commencement, que la « mort fût une vraie fin? Celui-là aurait gardé son « secret qui, depuis quatre mille ans que l'humanité « pense, aurait trouvé cette démonstration, car l'hu- « manité qui a toujours cru le contraire, l'humanité

« qui a toujours rêvé sur le berceau de l'enfant et « sur la tombe du vieillard, persiste encore dans ses « croyances ; et la science n'a pas déterré une preuve, « un fait qui sérieusement les ébranle[1]. » Le fond commun de toutes les religions, c'est le souci qu'elles dénotent d'un ordre supérieur à l'ordre présent des choses, et les croyances religieuses se rencontrent partout où il y a des hommes ; « on en a trouvé chez « les hideux habitants du pôle, qui vivent dans des « maisons de neige, et chez les stupides sauvages de « la Nouvelle-Hollande, qui, en toute autre chose, ne « sont guère plus avancés que les singes[2]. » Partout la question de l'avenir est posée, et partout elle reçoit une réponse. Cette réponse varie beaucoup avec les degrés divers du développement de la pensée, et porte l'empreinte marquée des civilisations au sein desquelles elle se produit. Pour les anciens habitants du nord de l'Europe, hommes vaillants et féroces, le bonheur à venir se présentait sous une forme barbare : les guerriers morts dans les combats étaient introduits dans le palais d'Odin, où ils pouvaient boire de la bière à longs traits dans le crâne de leurs ennemis. Il serait d'un grand intérêt de retracer l'histoire de la doctrine de la vie future, de suivre cette doctrine dans les altérations étranges qu'elle a subies ; mais le sujet est immense ; je ne puis qu'en

[1] Jouffroy, Du problème de la destinée humaine, dans ses *Mélanges philosophiques*.

[2] *Idem*.

dessiner les principaux sommets, vous orienter dans ce vaste ensemble de pensées par un coup d'œil rapide, mais juste, s'il se peut[1].

Les débuts de la civilisation grecque, de cette civilisation qui a si fortement agi sur la nôtre, réclament avant tout notre attention.

Ouvrons les poëmes toujours jeunes du vieil Homère; informons-nous de ce qui advient au delà du tombeau. Le héros Ulysse veut s'entretenir avec ceux qui ne sont plus ici-bas. Il creuse avec son glaive une fosse, dans laquelle il fait couler le sang des victimes. Obéissant à la puissance d'une évocation mystérieuse, les pâles ombres arrivent les unes après les autres, et, après avoir bu le sang noir, elles prennent la parole. Le héros reconnaît sa mère, qu'il avait laissée vivante à Ithaque; il s'informe comment laParque l'a soumise au long sommeil de la mort. Elle répond: « C'est le regret, le souci de ton absence, ô mon fils, « c'est le souvenir de ta bonté qui m'ont ravi le jour. « Elle se tait (raconte le héros), et moi, vivement « agité, je veux embrasser l'âme de ma mère qui n'est « plus; trois fois, entraîné par mes désirs, je m'é- « lance; trois fois elle s'échappe de mes bras, comme « une ombre, comme un songe. Une vive douleur pé-

[1] Dans son ouvrage intitulé : *La vie future suivant la foi et suivant la raison* (2me édition), M. Henri Martin a consacré quelques pages à l'exposition des doctrines relatives à une autre vie, chez les principaux peuples de l'antiquité païenne. Ces pages sont trop peu nombreuses, mais accompagnées d'un grand nombre de renvois aux divers écrits qu'on peut consulter sur cette matière.

« nètre mes sens, et je lui adresse ces paroles rapides : O ma mère! pourquoi te refuser à mon ardeur de te presser sur mon sein? Hélas! même chez Pluton, les bras entrelacés, nous aurions charmé notre douleur par des larmes amères. N'es-tu qu'une vaine image envoyée par l'illustre Proserpine pour ajouter à mes douleurs, à mes soupirs? — O mon cher fils! reprend ma vénérable mère, ô le plus infortuné de tous les mortels ; hélas! tel est le sort des humains lorsqu'ils ne sont plus; les nerfs ne soutiennent plus ni les chairs ni les os, mais l'irrésistible flamme du bûcher dompte tout à la fois nerfs, chairs et ossements, aussitôt que la vie abandonne les membres ; cependant, l'âme qui s'en est échappée voltige comme un songe. Mais hâte-toi de revoir la lumière! »

Après sa mère, c'est le vaillant Achille que rencontre Ulysse; il le salue en ces termes : « Achille, quel mortel a jamais été, quel mortel sera jamais plus heureux que toi? Vivant, les Grecs t'honoraient comme une divinité, et, dans ces lieux, tu domines sur toutes les âmes. — Noble Ulysse, s'écrie soudain le héros, hélas! ne flatte pas un mort; j'aimerais mieux être le mercenaire d'un homme voisin de la pauvreté, à peine assuré de sa subsistance, que de régner sur tous ceux qui ne sont plus. Mais parle-moi de mon noble fils. Dans les combats s'élance-t-il au premier rang ou reste-t-il dans la foule? » Ulysse rapporte les hauts faits de Néop-

tolème. « A ces mots, l'âme du fougueux Achille, « pénétrée de joie d'apprendre que son fils est un « héros, franchit d'un pas superbe la vaste prairie « des enfers[1]. »

Il serait facile de multiplier ces citations. Dans les poëmes d'Homère, dans la pensée des anciens Grecs, il y a un avenir pour les âmes; mais cet avenir n'est qu'un prolongement triste et nébuleux de la vie actuelle; ce qui intéresse les morts c'est ce qui se passe sous le soleil. La vie de la terre est belle; l'éclat de la lumière est doux, et dans le royaume des trépassés il fait sombre. Les habitants de ce lugubre séjour regardent à la terre des vivants, comme le prisonnier tourne les yeux vers le soupirail d'où un faible rayon de clarté descend à son cachot. Les mêmes sentiments seront exprimés plus tard par l'Iphigénie d'Euripide, et lui arracheront cette plainte touchante à peine égalée, si toutefois elle l'est, par les beaux vers de Racine. Iphigénie supplie son père de ne pas la livrer au couteau du sacrifice : « Ne me fais pas mourir « avant le temps, car il est doux de voir la lumière; « ne me force pas à visiter la région souterraine des « morts. La première, je t'appelai du nom de père, « et tu m'appelas ta fille; la première, assise sur tes « genoux, je te donnai et je reçus de toi de tendres « caresses...... Mon père, tourne les yeux sur moi, « accorde-moi un regard et un baiser, pour qu'en « mourant j'emporte du moins ce gage de toi, si tu

[1] *Odyssée*, chant XI.

« restes insensible à mes prières...... Je n'ajouterai « qu'un mot, mais plus fort que tout le reste : rien « n'est plus doux pour les mortels que de voir la lu- « mière!...... Vivre misérablement vaut mieux que « mourir avec gloire. »

Cependant, cette vue si confuse et si terne de l'avenir, que nous trouvons dans les poëmes d'Homère, se colore peu à peu sous le prisme brillant de cette imagination grecque qui nous domine encore. Le monde futur s'anime; il se peuple de héros devenus des dieux. Des pensées philosophiques, des idées abstraites, des vérités sévères ou gracieuses, transfigurées par l'allégorie, deviennent des personnes pleines de vie et de mouvement.

La Grèce adore les beaux songes
Par son doux génie inventés,
Et ses mystérieux mensonges
Ombres pleines de vérité [1].

Il y a un progrès incontestable sous quelques rapports dans la conception de la vie future; mais ce progrès est tristement compensé. A mesure que le monde à venir s'anime et se colore, la vie présente s'y transporte avec toutes ses passions, toutes ses joies et tous ses vices. Les séjours éternels renferment une société de dieux et de héros indignes de figurer parmi les honnêtes gens,

Minos juge aux enfers tous les pâles humains,

[1] Lamartine.

mais il aurait bien à faire à réprimer la licence et la cruauté des dieux.

L'influence d'une religion semblable ne pouvait être que délétère. Reconnaissons toutefois que le sentiment de l'adoration est de telle nature que, en présence même de l'indignité des objets auxquels ce sentiment s'applique, les droits de l'ordre moral se trouvent préservés dans une certaine limite. Des faits pris dans la sphère de choses humaines peuvent nous éclairer à cet égard. Le poëte Racine, à l'époque même où son âme était entièrement dominée par les pensées les plus sérieuses, n'avait pas d'objection à lire ses écrits dans le salon de Mme de Montespan, maîtresse de Louis XIV : les actes du roi n'étaient pas pesés à la même balance que ceux des particuliers ; son exemple n'autorisait pas à l'imiter, parce que le roi était un personnage à part, et l'objet d'une sorte de culte. Ce n'est pas là un fait spécial aux époques monarchiques. En tout temps, les chefs de parti et les hommes qui parviennent à une grande renommée sont plus ou moins dispensés par leurs admirateurs de l'observation des lois de la morale. La vie du poëte Gœthe renferme des actes de dure et froide personnalité. Égoïsme, allez-vous dire. Écoutez un des admirateurs français de l'illustre Allemand : « La « société a tort de vouloir juger de pareils hommes « avec la critique ordinaire...... Vouloir excommu- « nier Gœthe à cause de ce que l'on est convenu au- « jourd'hui, en Allemagne, d'appeler son égoïsme,

« c'est une révolte d'enfants contre l'autorité du plus « beau génie poétique de notre âge, une boutade « d'étudiants ivres, faite pour dérider une dernière « fois dans la tombe cette bouche où l'ironie avait « creusé un si indélébile sillon[1]. » C'est ainsi qu'on accorde à ses idoles, qu'elles soient assises sur le trône ou parées de l'auréole du succès, ce qu'en théorie du moins on ne se passerait pas à soi-même. J'admets donc que les divinités immorales de l'Olympe n'avaient pas sur leurs adorateurs une action corruptrice aussi étendue qu'on pourrait le croire. J'admets que toutes les femmes qui adoraient l'impudique Vénus ne suivaient pas l'exemple de cette déesse, et que le Romain sacrifiait sur les autels de de la Peur, sans cesser pour cela d'être intrépide. Ne l'oublions pas toutefois (que la crainte d'une exagération ne nous jette pas dans une exagération contraire) : les encouragements que l'idolâtrie donnait à l'immoralité sont un fait notoire. A cet égard, les plaintes des sages du paganisme ont précédé les véhémentes accusations des pères de l'Eglise, et les ont justifiées à l'avance. L'histoire nous montre la religion grecque, soit par son propre développement, soit par le contact des abominations de l'Asie, corrompant la conscience, dégradant la nature humaine, et marquant d'ineffaçables souillures la fin de la civilisation antique.

[1] Le *Faust* de Gœthe, traduction par Henri Blaze ; voir les pages 9 et 12 de la préface.

La mythologie était la religion du vulgaire. Que pensaient les sages du monde païen? Les sages rejettent des erreurs avilissantes; à côté de l'enseignement religieux, ils fondent les libres recherches de la philosophie. La raison repousse des dieux ayant la forme et les passions des hommes. « Ah! » dit un philosophe[1], « si les lions et les bœufs savaient « peindre, leurs dieux auraient des corps de bœufs « et de lions. » La conscience proteste contre les vices de l'Olympe, et un dialogue de Platon[2] nous a conservé le souvenir et l'exemple de cette noble protestation. Ainsi se justifie, pour les pensées d'une petite élite de sages, cette phrase de Rousseau, qui, appliquée d'une manière générale, n'est qu'un splendide paradoxe: « Le vice armé d'une autorité sacrée « descendait en vain du séjour éternel...... la sainte « voix de la nature, plus forte que celle des dieux, « se faisait respecter sur la terre, et semblait reléguer « dans le ciel le crime avec les coupables[3]. »

C'est ainsi que la raison, ou, pour mieux dire, l'âme humaine éclairée par la réflexion, rendait témoignage qu'une idolâtrie grossière ne pouvait satisfaire ses légitimes exigences.

Les philosophes niaient des croyances superstitieuses et funestes; qu'affirmaient-ils au sujet de cet avenir, objet de notre étude? Prenons la pensée an-

[1] Xénophane de Colophon.
[2] L'Eutyphron.
[3] Profession de foi du vicaire savoyard.

tique à son plus haut développement. Dans le dialogue de Phédon, Socrate expose et défend la thèse que l'homme porte un principe divin dans une enveloppe passagère. Le sage doit se détacher des biens fugitifs d'ici-bas, et philosopher c'est apprendre à mourir. Après avoir entretenu ses disciples des espérances de l'immortalité, il ajoute: « Il faut tout « faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse « pendant cette vie, car le prix du combat est beau, « et l'espérance est grande...... La chose vaut la peine « qu'on hasarde d'y croire; c'est un hasard qu'il est « beau de courir, c'est une espérance dont il faut « comme s'enchanter soi-même. » Lisez, Messieurs, les pages dont j'extrais ces lignes; vous me direz ensuite si nombre d'hommes de nos jours (j'entends de ceux qui sont baptisés et vont parfois à l'église) ne pourraient pas envier la fin paisible de Socrate, et la lumière calme et douce qui semble rayonner au front du vieillard d'Athènes.

On peut suivre dans les écrivains postérieurs à Platon la trace des idées de ce grand disciple de Socrate. Écoutons l'orateur romain Cicéron. Voici une de ses pages souvent citée, et connue sous le nom du *Songe de Scipion*. Le grand Scipion apparaît à son petit-fils, et, le transportant dans les régions étoilées, il lui dit: « Sachez, pour vous encourager « à la vertu, qu'il est dans le ciel un lieu destiné à « l'homme juste. Ce qu'on appelle la vie sur la terre, « c'est la mort. On n'existe que dans la demeure

« éternelle des âmes, et l'on ne parvient à cette de-
« meure que par la sainteté, la religion, la justice,
« le respect envers ses parents et le dévouement à la
« patrie. Sachez surtout mépriser les récompenses
« des mortels. Vous voyez d'ici combien cette terre
« est petite, combien les plus vastes royaumes oc-
« cupent peu de place sur le globe que vous décou-
« vrez à peine, combien de solitudes et de mers di-
« visent les peuples entre eux ! Quel serait donc l'ob-
« jet de votre ambition ? Le nom d'un Romain a-t-il
« jamais franchi les sommets du Caucase ou les ri-
« vages du Gange ? Que de peuples à l'orient, à l'oc-
« cident, au midi, au septentrion, n'entendront ja-
« mais parler de l'Africain ? Et ceux qui en parlent
« aujourd'hui, combien de temps en parleront-ils ?
« Ils vont mourir. Dans le bouleversement des em-
« pires, dans ces grandes révolutions que le temps
« amène, ma mémoire périra sans retour. O mon
« fils, ne songez donc qu'aux sanctuaires divins où
« vous entendez cette harmonie des sphères qui
« charme maintenant vos oreilles; n'aspirez qu'à ces
« temples éternels préparés pour les grandes âmes
« et pour ces génies sublimes, qui, pendant la vie,
« se sont élevés à la contemplation des choses du
« ciel[1]. »

Voilà certes de hautes pensées, et la claire mani-

[1] J'ai emprunté à M. de Chateaubriand cette traduction libre du texte de Cicéron, *De republica*, livre VI. — La fin du traité *De la vieillesse* offre des pensées analogues. Le tout est imité de Platon.

festation de ces espérances d'avenir naturelles à l'âme humaine. Mais ne nous hâtons pas de conclure. Ne jugeons pas la philosophie ancienne par des morceaux choisis auxquels il serait facile d'en opposer d'autres[1], et dont nous exagérons souvent la portée, préoccupés que nous sommes de nos propres idées. Quelle est, sur la question de notre avenir, la pensée vraie, la pensée fondamentale de la philosophie grecque et romaine?

Revenons au Phédon; c'est, de l'aveu général, le plus complet et le plus beau des monuments élevés par la sagesse humaine à la doctrine de l'immortalité. Interrogeons sur le sens et la portée de ce document, non pas un apologiste de la religion, mais un représentant de la philosophie, M. Victor Cousin. Le Phédon[2], nous dit-il, se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur établit l'incorruptibilité du principe intellectuel: l'âme n'est pas de même nature que le corps; elle ne peut se dissoudre; elle n'a rien à redouter de la mort. La discussion est franche, sévère, approfondie. L'immatérialité de l'âme est établie, la distinction absolue de l'esprit et de la matière, fondée sur de solides raisons; ce n'est pas là assurément une médiocre conquête de la philosophie. Mais la doctrine de l'immatérialité de l'âme n'est pas encore celle de l'immortalité personnelle et

[1] On peut consulter à cet égard les notes II et III de l'ouvrage de M. Henri Martin sur *la Vie future*.

[2] Argument du Phédon dans la traduction des *Œuvres de Platon*.

de la justice à venir : le panthéisme reconnaît souvent la distinction des corps et des esprits, et nie la vie future, au sens moral et religieux de ce mot. La question de l'immortalité et celle de la rétribution à venir sont abordées dans la seconde partie du Phédon. Ici Socrate se tourne vers les traditions religieuses qu'il admet en les épurant, et qu'il admet, si l'expression est permise, sous bénéfice d'inventaire. « Trop éclairé pour accepter sans réserve « les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, « il est trop indulgent aussi pour les repousser avec « rigueur, et l'on voit tout au plus errer sur les « lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire « qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain[1]. »

Je dois vous faire observer que M. Cousin admet cette situation de la pensée comme le résultat légitime de la philosophie en général. Il écrit : « La phi« losophie démontre qu'il y a dans l'homme un prin« cipe qui ne peut périr. Mais que ce principe repa« raisse dans un autre monde, avec le même ordre « de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans ce« lui-ci, *qu'il y porte les conséquences des bonnes et des « mauvaises actions qu'il a pu commettre......* c'est là « une probabilité sublime qui échappe peut-être à la « rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et « consacrent et le vœu secret du cœur et l'assenti« ment universel des peuples[2]. »

[1] *Œuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin, tome I, page 179.
[2] *Idem*, page 178.

La question de l'immortalité personnelle est, en ce qui concerne l'avenir, la seule question qui ait une valeur morale, une valeur religieuse. Les démonstrations proprement philosophiques ne peuvent la résoudre d'une manière absolue : c'est la déclaration de M. Cousin. L'histoire nous enseigne que la philosophie grecque s'arrête, à cet égard, dans une disposition d'esprit que l'on peut nommer avec justesse un doute mêlé d'espérance. Que dit Socrate aux juges qui s'apprêtent à le condamner? « Sachez que la mort n'est certainement pas un mal, car de deux choses l'une: ou bien c'est un anéantissement complet, un sommeil sans songe, et alors c'est un bien, car laquelle de nos journées a jamais valu une nuit de repos complet, un sommeil profond? ou bien c'est un état meilleur que notre état actuel, et alors c'est un bien à plus forte raison[1]. »

L'élément de doute qui subsistait au fond de la pensée antique ne laissait pas la religion prendre place à la base de l'ordre moral. Pour régler la vie présente en vue de l'avenir, pour sacrifier les plaisirs du temps aux joies de l'éternité, pour résister à l'entraînement des convoitises et à l'ardeur des passions, il faut quelque chose de plus qu'une douteuse espérance. La morale des sages du paganisme a des accents purs, parce que la conscience est une réalité; elle se colore parfois du reflet de la pensée religieuse;

[1] Voir dans l'*Apologie de Socrate*, par Platon, le développement des pensées que je résume ici.

elle est pleine d'observations fines et justes; mais cette morale est généralement calculée en vue de la terre; c'est le produit de la réflexion appliquée à l'expérience des choses d'ici-bas. La religion la colore, elle ne la pénètre pas; elle y intervient comme un ornement qui peut se séparer de l'édifice sans en altérer les bases et les proportions. C'est une sagesse qui regarde le présent, et ne jette que de loin en loin un coup d'œil rapide sur l'avenir.

Nous avons considéré la philosophie ancienne dans sa période la plus brillante. La civilisation grecque poursuit son cours. Les travaux des penseurs ébranlent de plus en plus les croyances mythologiques, sans poser les fondements d'une autre foi et d'une autre espérance. Les philosophes ne réussissent pas à initier les foules à leurs spéculations; ils n'en ont pas même l'idée. D'ailleurs, dans le domaine des hautes études, à partir de l'époque de Socrate et de Platon, les vérités spirituelles s'effacent plutôt qu'elles ne se développent; les espérances de l'avenir vont s'éteignant. Dans la religion comme dans la philosophie, dans les temples comme dans les écoles, ce n'est pas l'affermissement de la croyance, c'est la propagation de l'esprit de doute et d'incrédulité qui signale la dernière période de la sagesse des anciens. Toute conviction positive, toute affirmation précise tombe de plus en plus dans le discrédit. Un écrivain illustre, Pline l'Ancien, nous révèle, avec bien d'autres, cette disposition générale des esprits. Ce besoin de vie, de

vie durable et permanente, qui siége au fond de nos cœurs, il n'y voit qu'une prétention de la vanité, et il prononce ces paroles pleines d'une éloquente tristesse: « La nature humaine est un mensonge, car « elle réunit la plus grande pauvreté et le plus grand « orgueil. »

Quittons maintenant le monde grec et romain pour porter ailleurs nos regards.

Pendant que la Grèce avançait dans les voies de la civilisation, en rapport avec l'Orient voisin dont elle subissait l'influence, un Orient plus lointain et plus vaste se développait à part; il avait pris les devants sur le mouvement grec, et subsiste, de nos jours encore, comme un prolongement de l'antiquité au sein des temps modernes. Dans les immenses territoires de l'Inde, du Thibet et de la Chine, l'élément religieux est très-apparent. Les temples se présentent partout aux regards du voyageur, et des légions de moines parcourent le pays dans tous les sens.

Le plus ancien des cultes de l'Asie a son siége dans les Indes; il a pour ministres les brahmanes, membres de la caste sacerdotale, et abonde en idolâtries grossières. Lorsqu'on interroge cette religion, une des plus vieilles du globe, et qui compte encore soixante millions de sectateurs, lorsqu'on l'interroge sur la question de l'avenir, voici ce qu'elle répond en premier lieu: « Les bons, aussitôt qu'ils ont dé- « pouillé leur corps mortel, sont conduits par des

« chemins délicieux, ombragés par des arbres parfumés, arrosés par des ruisseaux tout couverts de « lotus. Dans ce riant voyage, des pluies de fleurs « tombent sur eux, l'air retentit des hymnes des « bienheureux. Les méchants au contraire sont conduits par des sentiers étroits et ténébreux : ils ont « à traverser des sables brûlants, des champs de « pierre qui leur coupent les pieds à chaque pas; ils « vont nus, dévorés par la soif, couverts de sang et « d'immondices, sous une pluie de cendres chaudes « et de charbons brûlants; d'horribles apparitions « viennent les effrayer, et remplissent l'air tout autour d'eux de cris lugubres et de plaintes déchirantes[1]. » De ces deux chemins, l'un conduit au bonheur, l'autre aux tourments à venir.

Voilà donc l'enfer et le paradis, le monde futur et la justice qui s'y accomplit. Mais si c'est là une des faces de la pensée indienne, ce n'est pas sa face la plus profonde; ce n'est pas là le dernier mot des brahmanes. Ce dernier mot, le voici : L'univers tout entier est le théâtre d'un mouvement perpétuel, en vertu duquel les âmes se trouvent dans les conditions les plus diverses. Les mêmes âmes habitent successivement des corps d'hommes, d'animaux, de végétaux[2], ou sont élevées au rang de génies supérieurs, dans une existence plus haute que celle de la terre. Elles montent ou descendent les degrés de l'é-

[1] *Inde*, par MM. Dubois de Jancigny et Xavier Raymond, page 197.
[2] *Lois de Manou*, XII, 58.

chelle, selon qu'elles ont mérité ou démérité par leur conduite. Mais, au terme de ces évolutions, après un temps qui doit se compter par milliers d'années, toutes les âmes s'absorbent dans le principe du monde, qui demeure seul dans l'immensité qu'il remplit de sa majesté solitaire. Puis recommence une évolution nouvelle; les existences individuelles reparaissent pour un temps, afin d'être réabsorbées de nouveau dans le grand tout.

Cette doctrine est célèbre, et fut très-répandue dans l'antiquité. On la rencontre en Egypte; on en trouve des traces en Grèce, où elle prit le nom de *métempsycose*. Efforçons-nous d'en pénétrer le sens profond, la secrète pensée, en la prenant telle qu'elle se produit dans l'Inde. Ce qu'enseigne au fond la sagesse des brahmanes, le voici : Ce mouvement qui constitue la vie, ce passage des âmes d'une forme dans l'autre est un mal. Les tourments à venir sont un mal; le bonheur à venir est un mal moindre, mais un mal encore, car la vie en elle-même, la vie individuelle n'est pas bonne. Le terme de l'ambition d'une créature intelligente doit être de sortir du cercle des transformations, d'arriver à l'absorption définitive en Dieu, de rentrer dans le grand Tout, de perdre le sentiment, la personnalité, la conscience, la vie, pour être délivrée une fois pour toutes du fléau de l'existence. Le monde, dans ce point de vue, est un immense purgatoire; le paradis est la cessation du mouvement, de la conscience, la destruction de la vie

personnelle : telle est l'idée fondamentale de la religion des brahmanes.

Au sein de ce culte, et à peu près l'an 700 avant notre ère, il se forma une secte particulière, appelée au plus grand avenir, et connue sous le nom de bouddhisme. Son fondateur fut Çakyamouni, surnommé aussi le Bouddha, c'est-à-dire le sage. Je dois vous arrêter ici sur quelques détails biographiques; la doctrine du Bouddha se rattache à sa vie par un lien étroit.

Çakyamouni était un fils de roi. Un jour qu'avec une suite nombreuse il sortait par la porte orientale de la ville pour se rendre au jardin de Loumbini, auquel s'attachaient tous les souvenirs de son enfance, il rencontra sur sa route un homme vieux, cassé, décrépit; ses dents étaient branlantes; il était couvert de rides, chauve, articulant à peine des sons rauques et désagréables; il était tout incliné sur un bâton; tous ses membres tremblaient. « Quel est cet « homme? dit le prince à son cocher. Il est sans « forces, sa tête est blanchie, ses dents sont bran- « lantes, son corps est amaigri; appuyé sur un bâ- « ton, il marche avec peine, trébuchant à chaque « pas. Est-ce la condition particulière de sa famille, « ou bien est-ce la loi de toutes les créatures du « monde? — Seigneur, répondit le cocher, cet homme « est accablé par la vieillesse; tous ses sens sont « affaiblis; la souffrance a détruit sa force; il est « dédaigné par ses proches; on l'abandonne comme

« le bois mort dans la forêt. Mais ce n'est pas la con-
« dition particulière de sa famille. En toute créature,
« la jeunesse est vaincue par la vieillesse; il n'y a
« pas d'autre issue pour les créatures. — Ainsi donc,
« reprit le prince, la créature ignorante et faible, au
« jugement mauvais, est fière de la jeunesse qui l'en-
« ivre, et elle ne voit pas la vieillesse qui l'attend.
« Pour moi, je m'en vais. Cocher, détourne promp-
« tement mon char. Moi, qui suis aussi la demeure
« future de la vieillesse, qu'ai-je à faire avec le plai-
« sir et la joie? » Et le jeune prince, détournant son char, rentra dans la ville, sans aller à Loumbini.

Des scènes analogues se renouvellent. Çakyamouni rencontre un malade, un mort, et rentre plein de tristesse dans la ville dont il sortait pour chercher les distractions et le plaisir. Une dernière rencontre décide de son existence. Il trouve sur son chemin un homme voué à toutes les austérités de la vie religieuse et se décide à l'imiter. Le roi s'y oppose, mais vainement. « Seigneur, lui dit un jour son fils, voici
« que le temps de mon apparition dans le monde
« est arrivé; n'y faites point obstacle et n'en soyez
« point chagrin. Souffrez, ô roi, souffrez que je m'é-
« loigne. » Le roi, les yeux remplis de larmes, lui répondit: « Que faut-il, ô mon fils, pour te faire changer
« de dessein? Dis-moi le don que tu désires, je te le fe-
« rai. Moi-même, ce palais, ces serviteurs, ce royaume,
« prends tout. — Seigneur, répondit le prince d'une
« voix douce, je désire quatre choses, accordez-les

« moi. Si vous pouvez me les donner, je resterai près « de vous. Que la vieillesse, Seigneur, ne s'empare « jamais de moi; que je reste toujours en possession « de la jeunesse aux belles couleurs; que la maladie, « sans aucun pouvoir sur mon corps, ne m'attaque « jamais; que ma vie soit sans bornes et sans dé- « clin. » Le roi, en écoutant ces paroles, fut accablé de douleur. « O mon enfant, s'écria-t-il, ce que tu « demandes est impossible, et je n'y puis rien. — « Seigneur, reprit le jeune homme, si vous ne pou- « vez m'accorder les quatre choses principales, veuil- « lez du moins m'en accorder une autre. Faites qu'en « disparaissant d'ici-bas je ne sois plus sujet aux « vicissitudes de la transmigration. »

Le roi veut s'opposer par la force aux projets de son fils. Çakyamouni trompe la vigilance paternelle. Une seule pensée le préoccupe; il veut délivrer l'humanité de ses maux. Il quitte furtivement la cour, le palais et la ville de sa demeure; il échange ses habits royaux contre les haillons d'un mendiant, erre dans le monde, vit dans la plus stricte privation de tous les plaisirs, dans la plus sévère abstinence. Après bien des années de macérations et de jeûnes, la lumière lui apparaît un jour, et il sent qu'il est le libérateur du monde. Il prêche sa doctrine à quelques disciples; ces disciples l'annoncent à d'autres; la parole nouvelle se répand[1].

[1] Voir *le Bouddha*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire. Les dialogues rapportés ci-dessus en abrégé se trouvent aux pages 12 et suivantes de ce volume.

La doctrine du Bouddha fut l'occasion de guerres violentes. Après avoir fait verser des torrents de sang, elle fut rejetée hors de l'Inde, son lieu d'origine. D'autres peuples l'accueillirent : le bouddhisme compte aujourd'hui dans la Mongolie, le Thibet et la Chine trois cents millions au moins de sectateurs. Nul autre culte sur la surface du globe ne possède un pareil nombre d'adhérents. Quelle est cette doctrine?

Le Bouddha est le *libérateur,* il se dévoue sans réserve à sa mission. Dans le pays des castes, il proclame « une loi de grâce pour tous, » comme il le dit un jour en propres termes aux brahmanes orgueilleux qui se raillaient de lui, parce qu'il s'occupait à convertir un pauvre. Sans doute, la pensée de l'égalité religieuse fut un des secrets de sa puissance. Mais quelle est cette grâce dont il se fait l'interprète? de quelle nature est la libération qu'il promet? Le spectacle de la maladie, de la vieillesse et de la mort avait été l'origine de sa vocation. La vie est triste, la vie est un mal, c'est le fond de sa pensée, et voici comment il raisonne. La racine de tous les maux est le désir, parce que le désir du bonheur est trompé. La libération consiste donc à renoncer à tout désir; le but suprême du sage est d'arriver à un état désigné dans la langue sacrée des bouddhistes par le nom de *Nirvâna.* Ce terme, étudié avec grand soin par les érudits les plus intelligents de l'Europe, signifie, selon les uns, le néant absolu, selon les autres l'anéantissement de nos personnes. Le désir est la

manifestation fondamentale de la vie. Tant que nous vivrons, nous souhaiterons un bonheur dont la recherche est une illusion. Dans d'autres existences, d'autres déceptions nous attendent. Il n'y a de paix que dans l'anéantissement; pour fuir le malheur, il faut cesser d'être, il faut entrer dans le *Nirvâna.* Je tiens à prévenir le soupçon que j'admets ici, pour le besoin de ma cause, une interprétation des doctrines du Bouddha incompatible avec une science sérieuse. Voici les propres paroles d'un savant illustre, qui a fait une étude spéciale de cette matière: « L'espérance « que Çâkyamouni apportait aux hommes, dit E. Burnouf, c'était la possibilité d'échapper à la loi de la « transmigration en entrant dans ce qu'il appelle le « Nirvâna, c'est-à-dire l'anéantissement[1]. »

Mais, direz-vous (je me suis fait moi-même la question), pourquoi cette doctrine ne conclut-elle pas comme celle des hommes de Cyrène? Puisque la vie est un mal, pourquoi Çakyamouni ne recommande-t-il pas le suicide? C'est qu'on peut craindre de renaître, et que, selon l'ordre de l'univers, on ne peut être assuré de ne pas renaître que si l'on a observé la loi morale. L'anéantissement est le privilége du sage et la couronne de la vertu. Aussi, et cela nous étonne à juste titre, cette religion sans espérance et sans Dieu enseigne souvent une morale pure et élevée.

[1] Introduction à l'histoire du *Bouddhisme indien*, page 153.

Je n'affirme pas que les désolantes pensées que je viens de vous exposer soient distinctement celles des trois cents millions de bouddhistes que porte la terre. L'idée d'une rétribution future forme sans doute le côté populaire de la doctrine : le bouddhisme conserve l'idée brahmanique de la transmigration des âmes récompensées ou punies par les places qui leur sont assignées, selon leurs mérites ou leurs fautes, dans la hiérarchie de l'univers. Mais le désir du sage formé à l'école de Çakyamouni, est celui que Çakyamouni lui-même exprimait au roi son père, et qui est le point de départ de son œuvre et la clef de sa théorie, le désir d'échapper à la transmigration, c'est-à-dire au mouvement de la vie. Il y a un avenir au delà des bornes étroites de l'existence présente; la pensée du vulgaire peut s'arrêter là; mais l'existence individuelle, même relativement heureuse, est encore une souffrance; la libération de tout mal ne s'obtient que par la cessation de la vie personnelle: c'est le fond de la doctrine.

La religion du Bouddha a envahi la Chine, où elle a fait la conquête du peuple, tandis que les savants, les lettrés, les mandarins comme on les appelle, professent la religion dont le célèbre Confucius a été non le fondateur, mais le réformateur. Confucius était un philosophe; mais c'est un philosophe auquel on adresse des hommages qui constituent un culte. Homme sage, mais d'une sagesse purement humaine, il détourna l'esprit de ses disciples

des pensées de l'avenir, et voulut réformer la société sans chercher un point d'appui hors de la terre. « Quelque bonne volonté que l'on ait, » dit un auteur contemporain qui a fait des doctrines de l'Orient une étude spéciale, « il serait bien difficile, après un « examen attentif de ses textes, d'en dégager le dogme « d'une vie future[1]. »

Les sectateurs de Confucius n'ont pas, vous le voyez, une espérance meilleure que celle des brahmanes et des bouddhistes. On a affirmé que Confucius avait altéré la doctrine dont il se prétendait le continuateur; on l'a accusé d'avoir effacé des livres sacrés, dont il fit une édition nouvelle, les dogmes traditionnels que renfermait le texte primitif de ces livres. Je n'ai pas examiné le dossier de ce procès. Mais, je vous le demande, est-il possible de supposer qu'un homme, qu'un sage, quelle que soit son autorité, puisse effacer de la religion d'un peuple l'espérance d'une vie heureuse au delà du tombeau. Non, sans doute, cela n'est pas possible, et il me semble qu'une question pareille ne peut être comprise sans être en même temps résolue. Voici d'ailleurs un argument de fait. On lit les paroles suivantes dans les écrits d'un contemporain de Confucius, qu'on cite, dans le débat auquel j'ai fait allusion, comme ayant conservé les dogmes que Confucius aurait altérés :

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Chinois*.

« Mou-cho se trouvant dans le royaume de Tçin, « Fan alla à sa rencontre, et l'interrogea, disant : Les « hommes de l'antiquité avaient un proverbe qui di- « sait : *on meurt, mais on ne périt pas tout entier*. Quel « est le sens de ce proverbe? — Mou-cho n'ayant pas « répondu, Fan dit : Autrefois, les ancêtres de Khaï « précédèrent les temps de Chun, et furent de la fa- « mille de Yao...... N'est-ce pas la perpétuité des fa- « milles que le proverbe a en vue? — Mou-cho dit : « Ce que j'ai entendu dire à ce sujet diffère totale- « ment de ce que vous appelez la perpétuité mon- « daine des familles. Dans le royaume de Lou, il y « avait anciennement un ministre d'Etat qui disait : « Thsang étant venu à décéder, on dit de lui qu'il « était toujours subsistant, c'est-à-dire que ses bonnes « instructions seraient transmises aux siècles à ve- « nir. N'est-ce pas là l'explication du proverbe? Moi « je l'ai compris ainsi. Les saints ont des vertus qui « subsistent indéfiniment. Les sages ont des mérites « qui subsistent aussi indéfiniment. Ceux qui vien- « nent après ont également des paroles qui sont trans- « mises aux générations futures. Quoique ces trois « ordres de sages ne vivent qu'un certain temps, on « dit d'eux qu'ils ne périssent pas tout entiers. Voilà « ce que signifie l'expression *ne pas périr tout entier* [1]. »

Ce qui subsiste du sage, ce sont donc ses utiles avis ou ses bonnes œuvres. L'auteur de la traduction

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Confucius*.

que je viens de lire affirme que rien dans le livre entier, dont ce passage est extrait, ne suppose une vie future; on n'y trouve pas même énoncée comme une hypothèse l'idée que l'individu puisse avoir en lui-même le principe d'une existence immortelle. Rien ne survit à l'homme, sinon ses œuvres, qui restent à l'humanité. Voulez-vous entendre l'expression de cette pensée en bon français: « Nous affir-« mons que celui qui aura choisi le bien aura été « le vrai sage. Celui-là sera immortel, car ses œu-« vres vivront dans le triomphe définitif de la jus-« tice... Tandis que l'homme méchant, sot ou frivole « mourra tout entier, en ce sens qu'il ne laissera rien « dans le résultat général du travail de son espèce, « l'homme voué aux bonnes et belles choses parti-« cipera à l'immortalité de ce qu'il a aimé...... Les « œuvres de l'homme de génie et de l'homme de bien « échappent seules ainsi à la caducité universelle; « car seules elles comptent dans la somme des choses « acquises, et leurs fruits vont grandissant, même « quand l'humanité ingrate les oublie. Rien ne se « perd[1]. »

Ces paroles sont d'un homme de beaucoup d'esprit, l'un des adversaires les plus intelligents de la doctrine chrétienne, M. Ernest Renan. Or, M. Renan nous propose sa théorie de l'immortalité comme une doctrine nouvelle. Je ne la condamne pas comme

[1] Ernest Renan, *Introduction au Livre de Job,* pages XC et XCI.

vieille, mais puisque nous la trouvons dans des textes qui ont deux mille et trois cents années de date, je demande que personne ne la prenne pour un produit de l'esprit moderne et l'une des dernières nouveautés de l'esprit humain.

Dans la pensée qui est au fond des religions orientales, l'existence est un mal, et il faut en sortir au plus tôt. Cette vue désespérée, cette aspiration vers le néant, n'apparaît pas sans doute distinctement dans la croyance populaire: nous l'avons dit pour le bouddhisme; répétons-le d'une manière générale. S'il fallait admettre que plus de quatre cents millions de nos semblables professent une si terrible doctrine, il ne serait plus permis d'affirmer qu'il est au fond de l'âme humaine un instinct d'immortalité. Les peuples de l'Asie ont des religions riches en légendes, en allégories, où domine l'idée de la vie. S'ils ont comme nous leur matérialisme, la tendance habituelle de leur esprit est plutôt de faire de la matière une apparence, du corps une illusion. L'étroit espace qui sépare le berceau de la tombe est loin de leur suffire; leur imagination se meut dans les domaines infinis d'un monde divin; sous ce rapport, ils rentrent dans la loi commune. Mais l'idée qui se dégage naturellement de leurs croyances, l'idée que la réflexion trouve au fond de leurs symboles et dans le sens profond de leurs livres sacrés; c'est l'idée que la vie personnelle est un phénomène passager et mauvais, c'est la négation précise de l'éternité bienheureuse. Je ne

veux pas confondre ce qui est distinct, et effacer la ligne de démarcation qui sépare l'absorption dans le principe de l'univers qu'enseigne le panthéisme, des doctrines qui affirment le néant proprement dit. Mais nous ne faisons pas ici de la métaphysique. Personne ne conteste que le panthéisme ne soit le caractère prédominant des religions asiatiques; et que ces religions par conséquent ne conduisent à nier la vie permanente, la vie éternelle des créatures. Écoutez à cet égard les conclusions d'un membre de l'Institut de France: « La vie n'est qu'un long tissu « de douleurs et de misères; le salut consiste à n'y « jamais rentrer. Telle est dans le monde indien tout « entier, dans quelque partie qu'on le considère, à « quelque époque qu'on le prenne, la croyance dé- « plorable que chacun partage et que professent les « brahmanes et les bouddhistes de toutes les écoles, « de toutes les sectes, de toutes les nuances, de tous « les temps[1]. » Les brahmanes, les sages bouddhistes, les savants chinois n'ont pu s'élever jusqu'à l'espoir de l'immortalité. L'expérience de nos misères, que ne vient pas éclairer un rayon de l'amour éternel, leur persuade qu'un sommeil profond est préférable au plus beau de nos jours, et qu'après tout, il sera doux de mourir. S'effacer, s'éteindre, s'endormir, perdre le sentiment de ses maux en perdant la conscience de soi, c'est leur plus haute espérance.

[1] *Le Bouddha*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, page 122.

Connaissez-vous ces jours pesants qui semblent longs, non par l'attente du lendemain, mais parce que nous avons hâte d'en voir le terme? Connaissez-vous ces nuits d'insomnie où la pensée fatigue, où le sentiment de l'existence est un fardeau, où le sommeil est invoqué comme une divinité bienfaisante? Il semble que, dans ces immenses populations asiatiques, les sages n'ont jamais senti la vie que de cette manière, et, lorsqu'on s'est pénétré de leurs pensées, nos élégies les plus sombres paraissent couleur de rose, et le livre de Job est presque gai.

Hier, Messieurs, en méditant sur ce que j'aurais à vous dire aujourd'hui, ma pensée s'est portée vers un homme qui occupait il y a bien des années la place même d'où je parle en ce moment, et qui est entré dès lors dans cette vie éternelle qui fait le sujet de nos entretiens. Une partie au moins de mon auditoire n'a pas oublié le missionnaire Lacroix[1]. Pour moi, tant est profonde l'impression qu'il m'a laissée, je crois entendre encore sa parole puissante qui remplissait cette enceinte. Quand j'ai mieux connu les croyances des populations auxquelles il voulait annoncer l'Évangile, j'ai mieux compris l'énergie de ses appels et la ferveur de son zèle. J'ai mieux compris l'éloquence passionnée avec laquelle il sollicitait notre

[1] Lacroix, missionnaire aux Indes orientales, originaire du canton de Neuchâtel en Suisse, passa à Genève il y a vingt ans environ. Ses récits pleins de vie et la mâle éloquence de ses exhortations captivèrent au plus haut point un nombreux auditoire réuni au Casino de Genève. Lacroix est mort à Calcutta, dans l'été de 1859.

intérêt pour son œuvre sainte, l'œuvre de porter la parole de vie dans ces régions immenses et ténébreuses, dont les habitants, courbés sous le joug de superstitions sans nombre, s'ils veulent s'éclairer auprès de leurs prêtres et de leurs sages, sont mis en présence d'un symbole qui se réduit à ces deux articles : la terreur de la vie et l'espérance du néant.

Nous avons porté successivement notre attention sur la Grèce et sur l'Inde, sur l'Orient et sur l'Occident. Un jour vint, dans l'histoire du monde, jour solennel où, à la suite des grands événements politiques qui modifièrent la société ancienne, l'Orient et l'Occident se rencontrèrent sur les rives de la Méditerranée. Alors s'opéra la grande fusion des pensées de l'humanité, et non-seulement l'Orient et l'Occident se rencontrèrent, mais, à la même époque, la religion et la philosophie se tendirent la main. Le moment fut grave; quel en fut le résultat?

Transportons-nous en Grèce, au cinquième siècle de notre ère. Athènes, la glorieuse Athènes, la cité de la pensée et des arts, allait disparaître; cette merveilleuse étoile du ciel de l'intelligence allait se coucher pour toujours. Mais au moment où l'astre penchait à l'horizon, il jetait un dernier et vif éclat. Une jeunesse nombreuse, accourue de toutes les parties de l'immense empire romain, se pressait dans les amphithéâtres de cette ville, capitale encore à ce moment du monde intellectuel. Dans ces vastes au-

ditoires retentissait la parole d'un homme que quelques-uns vénéraient comme un dieu. Il s'appelait lui-même le pontife universel; il était le plus estimé des philosophes et le plus érudit des prêtres; il semblait résumer en sa personne tout le développement des siècles passés, toute la philosophie et toute la religion. Cet homme, dont la renommée n'égale pas l'importance, se nommait Proclus. Il était le dernier d'une longue suite de sages, et sa doctrine renfermait le résultat d'un travail quatre fois séculaire. Cette doctrine est, selon la désignation des historiens, celle de l'École d'Alexandrie, ainsi appelée de la ville où elle avait pris naissance. Pour la formation de cette école, l'Orient et l'Occident s'étaient donné la main. On y enseignait que les gracieuses mythologies de la Grèce étaient l'écorce de la vérité, et que le panthéisme était le fond de la vérité. Les Alexandrins substituèrent au Dieu vivant, cause de l'univers, une conception abstraite et stérile, un dieu sans intelligence, sans liberté, sans pouvoir. Loin de conserver notre existence personnelle après la mort, tout l'effort de leur doctrine était de la détruire, dès la vie présente, dans les limites du possible. Tel fut le résultat de la rencontre de la pensée grecque et de la pensée orientale.

Le mouvement des esprits était immense; la sagesse humaine semblait rassembler toutes ses forces pour s'affirmer elle-même. Son activité était passionnée, parce que cette activité était une lutte,

lutte ardente et désespérée. Les représentants de l'ancien monde s'efforçaient en vain de réunir les brillantes fictions de la fable aux conceptions profondes du génie; la terre tremblait sous leurs pas, et ils sentaient l'avenir leur échapper. Pourquoi? parce que, dans une province reculée, un homme obscur qui n'avait étudié ni la sagesse de l'Orient, ni la philosophie de l'Occident, s'était mis à prêcher la vie éternelle à quelques bateliers du lac de Génésareth; parce qu'un homme nommé Paul, citoyen de la ville de Tarse en Cilicie, s'était emparé de cette folie, et la jetait aux quatre vents des cieux; parce qu'à la prédication de cette parole éclatait de toutes parts une foi si vive en l'immortel avenir, qu'on courait au martyre comme à une fête, non pour fuir l'existence, mais pour saisir la palme de la vie sans fin. Rien ne pouvait arrêter le développement de la doctrine nouvelle. Le germe était devenu plante; la plante avait pris les proportions d'un arbre immense. Le sapin de nos forêts, étendant ses rameaux au soleil, couvre de son ombre les arbustes du voisinage et les fait disparaître, en s'assimilant le suc qui les nourrissait; de même, le christianisme grandissant privait d'air et de lumière les dieux de l'Olympe, et jonchait le sol des débris des conceptions antiques, dont toute la sève avait passé dans son sein. Avez-vous essayé de vous figurer la lutte dont le monde était alors le théâtre? Comprenez-vous ce que devaient éprouver les citoyens de Rome, lorsqu'on de-

mandait à cette ville superbe de renoncer à ses splendeurs où les cérémonies de la religion s'unissaient aux grandeurs de l'État, à son Capitole chargé des dépouilles de l'univers, à ses triomphes où les princes de la terre paraissaient humiliés devant le peuple roi? Comprenez-vous les sentiments de ces jeunes hommes à qui l'on voulait enlever les souvenirs de leur adolescence, les fêtes qui charmaient leurs regards, cette brillante poésie qui séduisait leur imagination, et tout cela pour une parole inculte et rude, dont on ne saurait dire en vérité si elle devait être plutôt une folie pour les sages, ou un scandale pour les hommes du monde? Cependant, cette parole avait vaincu! Les religions antiques, affaiblies par les attaques de la raison et par les protestations de la conscience, n'étaient mortes pourtant que le jour où, sur une colline de la Judée, Jésus de Nazareth avait été mis en croix, au milieu de femmes en pleurs et d'un peuple qui se moquait. En matière de religion, l'âme humaine n'est jamais une page blanche, on n'y efface qu'à condition et par le fait même d'y écrire de nouveau.

Ainsi pâlit la sagesse des anciens devant la parole qui a mis en évidence la vie et l'immortalité, et ce fait dit bien haut l'importance de l'Évangile dans le sujet qui nous occupe. Mais cette importance est-elle purement historique? Où en sommes-nous à cet égard?

La philosophie moderne, lorsqu'elle affirme la vie

future, a repris les arguments de Platon, sans y ajouter peut-être rien de bien considérable en matière de métaphysique. Elle a reconnu, mieux que les anciens ne l'avaient fait, les confusions d'idées sur lesquelles s'appuie le matérialisme, et tracé d'une main ferme la ligne infranchissable qui sépare la physiologie de la psychologie. Elle a développé les preuves morales d'une rétribution future, et fondé cette *religion naturelle*, dont le vicaire savoyard est encore le meilleur interprète. Certains esprits pensent que l'Évangile, dont ils ne contestent pas l'importance historique, a donc perdu son importance pour la doctrine de la vie future considérée en elle-même, puisque la raison seule établit sur de solides bases nos espérances éternelles.

Un peu de philosophie conduit à cette opinion; un peu plus de philosophie en détourne. Je crois les arguments des spiritualistes utiles, bons et parfois excellents; je me déclare prêt à les défendre pour mon compte. Mais on donne souvent à ces arguments une portée qu'ils n'ont pas. Quand M. Jules Simon, par exemple, affirme que la raison seule rend *évidentes* la vie à venir et la justice distributive dans une autre économie[1], il est naturel de lui rappeler les paroles de M. Cousin, son maître, déclarant que la philosophie ne saurait aller jusque-là[2]. Je soupçonne (pour ne rien dire de plus) que, dans les pages éloquentes de

[1] *Religion naturelle*, page 338.
[2] Voir ci-dessus la page 89.

Rousseau, dans les thèses de l'illustre Kant, dans les écrits des spiritualistes français contemporains, on peut reconnaître la trace d'une influence positive de la tradition chrétienne. Ce qui me confirme dans cette pensée, c'est que les savants de nos jours, lorsqu'ils ont bien et complétement rompu avec l'Evangile et avec l'action indirecte de l'Evangile, retombent dans le matérialisme, font revivre la métempsycose, ou ne savent nous promettre que l'immortalité de nos œuvres dans ce monde. Si le but que je poursuis me rend suspect à vos yeux de quelque prévention, écoutez à cet égard un homme qui ne saurait exciter les mêmes défiances, M. Barthélemy Saint-Hilaire[1] : « Le mal-« heur des temps, nous dit-il, veut que parmi nous les « doctrines qui sont le fond du bouddhisme retrouvent « une faveur singulière, dont cependant elles sont si « peu dignes. Depuis quelques années, nous avons vu « surgir des systèmes où l'on nous vante la métemp-« sycose et la transmigration, où l'on prétend ex-« pliquer le monde et l'homme en se passant de Dieu « et de la Providence, où l'on refuse aux espérances « du genre humain une vie immortelle après celle-ci, « où l'on remplace l'immortalité de l'âme par l'im-« mortalité des œuvres, et où l'on détrône Dieu pour « lui substituer l'homme, le seul être, dit-on, dans « lequel l'infini prend conscience de lui-même. C'est « tantôt au nom de la science, tantôt au nom de l'his-« toire ou de la philosophie, ou même de la méta-

[1] Voir *le Bouddha*, Introduction, page VI.

« physique, qu'on nous propose ces théories, qui ne « sont ni bien neuves, ni bien originales, et qui « peuvent faire le plus grand mal à des cœurs déjà « bien faibles. »

Telles sont, Messieurs, les inquiétudes d'hommes placés au centre du mouvement scientifique contemporain. Dans de telles circonstances, y aura-t-il de l'exagération à conclure que, dans le sujet qui nous occupe, cet Évangile qui garde la promesse ferme et non pas seulement le vague espoir de la vie éternelle, est digne d'être pris en sérieuse considération.

QUATRIÈME DISCOURS

L'Évangile.

A Genève, le 8 décembre 1859. — A Lausanne, le 16 janvier 1860.

Messieurs,

C'est l'Évangile qui doit être aujourd'hui l'objet de notre étude. Ce mot, en me rappelant d'abord le caractère plus particulièrement sérieux que doit revêtir ma parole, a ensuite éveillé chez moi une préoccupation d'une autre nature. Je crains qu'il ne me soit difficile d'arrêter votre attention sur des pensées qui nous sont familières, et qui, par cela même, glissent facilement sur notre esprit. Je vous demande de remédier par un effort d'attention au léger inconvénient qui résulte, en ce moment, pour nous d'un immense bienfait: c'est que le sujet dont j'ai à vous entretenir vous est connu depuis vos jeunes années. Pour vous faciliter cette tâche, je me servirai d'une supposition.

Je suppose que vous trouvant en présence d'un ou-

vrier en bijouterie, vous l'interrogiez sur l'objet de son travail, et qu'il vous réponde : « Je fabrique de petites guillotines d'or, et je les enrichis de pierres précieuses pour la toilette de nos dames. » Vous seriez étonnés, n'est-ce pas? Eh bien, qu'est-ce que la croix, sinon la potence, l'échafaud, l'instrument de supplice des temps antiques? Cependant qui de nous s'étonne de voir la villageoise la suspendre à son cou dans un jour de fête et les princes de ce monde en décorer la poitrine des hommes dont ils veulent reconnaître le mérite ou qu'ils honorent de leur faveur. Ce signe a perdu son sens primitif, parce qu'il nous est devenu familier. Il en est de même de ces paroles qui sont répandues partout dans l'atmosphère intellectuelle qui nous entoure, de ces paroles que l'enfant, dès son bas âge, a entendu sortir de la bouche de sa mère, et qui empruntent bien à ces lointains souvenirs quelque caractère poétique et sacré, mais trop souvent aussi glissent sur l'intelligence sans y tracer leur sillon. Qu'ai-je à vous dire aujourd'hui? Rien qui puisse vous séduire par l'attrait de la nouveauté; rien dont vous n'ayez tous entendu parler bien souvent; rien que plusieurs d'entre vous ne sachent mieux que moi. Entrons toutefois en matière.

C'était sous l'empereur Tibère, un monstre de cruauté et de débauche qui affligeait l'empire romain et faisait regretter le règne glorieux et relativement paisible de l'empereur Auguste. Sous Auguste, Rome, cette cité souveraine, comme en com-

pensation de sa liberté perdue, avait vu fleurir les lettres, les arts, la civilisation à ce degré qui caractérise une des époques lumineuses de l'histoire. Les écrits de cet âge sont ceux que nous proposons à l'admiration des écoliers, et dans lesquels maint homme de goût cherche un moyen de charmer les loisirs de sa vieillesse. C'est alors, c'est à l'époque de cette civilisation brillante que quelques pauvres gens se répandent dans toutes les contrées de l'empire romain, promettant la vie éternelle au nom d'un homme nommé Jésus, qui était mort et qu'ils disaient ressuscité. A leur parole germe de toutes parts une foi vive et profonde en l'immortel avenir. Ce n'est plus la vue incomplète et mêlée de superstitions des nations idolâtres. Ce ne sont plus des pensées philosophiques restant le monopole de quelques savants. Les jeunes enfants savent ce que Socrate entrevoyait; les humbles femmes professent des vérités qui auraient ravi Platon. Ce n'est pas une douteuse espérance, c'est une joyeuse et ferme certitude. La foi est si profonde que l'équilibre de notre faible nature en est, pour un moment, rompu. Les chrétiens courent au martyre, et des voix graves doivent s'élever dans l'Église pour dire: « Vous n'avez pas le droit de désirer la mort avec une si insatiable ardeur. » — Nous sommes bien guéris, Messieurs, de cette maladie!

La société chrétienne se forme, elle grandit, elle s'organise. Elle recueille les documents vrais, les an-

nales authentiques de sa foi, et les rassemble dans un livre qu'elle marque de son sceau. Ce livre, le Nouveau Testament, est aujourd'hui traduit dans deux cents langues environ, pour être mis à la portée de toutes les populations de notre globe; dans le courant d'une seule année, il s'en est imprimé récemment près de deux millions d'exemplaires. La société chrétienne qui présente ce livre au monde comme renfermant les bases de ses croyances porte les signes d'une suprématie si incontestable, que ses adversaires, lorsqu'ils sont intelligents, comprennent et proclament qu'après une telle religion, il n'y aura de place pour aucune autre, et que si ce n'est pas la religion vraie, c'est du moins la dernière des religions.

Ce que la chrétienté professe, ce que le livre des chrétiens renferme, se désigne par un mot: c'est l'Évangile, ou, si nous traduisons en français ce terme grec, la *bonne nouvelle*. Avant d'aborder le contenu de ce message de grâce et de paix, je désire vous signaler un procédé souvent employé pour détourner les esprits de se poser la question chrétienne dans son sens direct et positif. « Toutes les religions, disent les hommes que j'ai en vue, sont nées dans les ténèbres des premiers temps; la raison humaine n'étant pas encore éveillée, l'imagination livrée à elle-même a peuplé le ciel d'êtres chimériques. Plus tard on a compris que la religion n'est que l'enveloppe de vérités métaphysiques, et les hommes

intelligents ont brisé cette enveloppe, à laquelle s'attachent seuls aujourd'hui les ignorants et les esprits attardés. »

Il faut craindre sans doute les préjugés traditionnels, les préjugés de naissance et d'éducation; mais j'en connais d'aussi redoutables au moins, ce sont ceux qui se couvrent du manteau de la science, et qui, avec plus de prétention, sont parfois tout aussi aveugles dans leur crédulité. Défions-nous donc, c'est-à-dire examinons. La théorie que je viens de résumer nous est proposée par des hommes fort érudits, et répétée avec confiance par d'autres qui le sont moins; mais les faits ne demandent-ils pas qu'on y fasse, dans tous les cas, de notables exceptions?

Sous le rapport du nombre de leurs sectateurs il y a dans le monde trois religions principales : celle de Jésus-Christ, qui promet la vie éternelle; celle de Mahomet, qui en altère l'idée, et celle de Bouddha, qui la nie. Or ces religions ont toutes trois une date certaine, des documents authentiques, et leur naissance s'est produite dans les temps historiques. Quant à l'Evangile en particulier, ce n'est pas une époque crépusculaire que celle où les sujets de Tibère lisaient les œuvres de Cicéron. Il n'y avait guère, ce semble, ni crédulité enfantine ni spontanéité primitive chez les hommes nourris des œuvres de Virgile et d'Horace. Il ne leur manquait ni le développement de l'intelligence, ni la finesse de l'esprit, ni les flèches acérées de la raillerie. C'est alors cependant que l'É-

vangile, au moment même de sa naissance, se répand dans la société romaine. C'est dans tout l'éclat de sa puissance, c'est dans toute la fleur de sa civilisation, que le monde ancien s'est heurté à la folie de la croix et qu'il a été brisé du choc. Écoutez un grand orateur, Bossuet, nous raconter l'œuvre de saint Paul :

« Il ira, cet ignorant dans l'art de bien dire, avec « cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'é- « tranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des « philosophes et des orateurs; et malgré la résistance « du monde, il y établira plus d'églises que Platon « n'y a gagné de disciples par cette éloquence qu'on « a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes....... « il poussera encore plus loin ses conquêtes : il abat- « tra aux pieds du Sauveur la majesté des faisceaux « romains en la personne d'un proconsul, et il fera « trembler dans les tribunaux les juges devant les- « quels on le cite. Rome même entendra sa voix; et « un jour cette ville maîtresse se tiendra bien plus « honorée d'une lettre du style de Paul adressée à « ses concitoyens que de tant de fameuses harangues « qu'elle a entendues de son Cicéron. »

Regardez bien, Messieurs, et sous l'éclat de cette splendide éloquence, vous trouverez le fait vrai, l'histoire.

Et maintenant quelle est la bonne nouvelle? quelle est cette doctrine établie d'une manière si surprenante? On racontait (ce qu'on racontait alors, c'est

ce que nous lisons aujourd'hui), qu'elle devait son origine à Jésus, de Nazareth en Galilée. On disait que ce Jésus parlait avec autorité; qu'il ne se servait pas de longs raisonnements, mais faisait appel à une vérité présente en lui, à laquelle il rendait témoignage; on disait qu'il n'exigeait pas de ses auditeurs de grands efforts d'esprit, ni beaucoup de science, mais des consciences droites et des cœurs altérés de justice. Il parlait d'un avenir certain au delà du tombeau, non pas comme d'une vérité nouvelle, car une partie de ceux qui l'écoutaient avaient reçu cette croyance, mais comme d'une vérité qu'il venait dégager de tous les nuages et mettre en pleine évidence. Cet avenir n'apparaissait pas dans ses discours, comme une hôtellerie banale, où tous les voyageurs qui arrivent reçoivent indistinctement le même accueil. Il disait, sous des figures effrayantes, les malheurs réservés aux âmes perverses, malheurs tels que celui qui aurait en partage toutes les joies de la terre, devrait estimer ne rien avoir s'il perdait son âme. Il disait aussi combien de joies attendent les cœurs purs qui, dans une communion intime avec Dieu, jouiront d'une félicité sans fin. C'est là ce qu'il nommait la *vie éternelle* ou le *royaume de Dieu;* c'était la magnifique promesse qu'il faisait à ses disciples. En parlant d'une vie éternelle, il désignait un état de bonheur stable, permanent, par opposition à ce torrent rapide qui entraîne toutes choses dans la présente économie; en parlant du royaume de Dieu,

il indiquait la volonté de Dieu acceptée, voulue par sa créature, comme la source inépuisable de la joie. Il annonçait enfin, avec une pleine assurance, que sa parole se répandrait dans tout l'univers, que les barrières entre les nations devaient s'abaisser, le pauvre se rapprocher du riche, et l'ignorant s'unir au savant dans une même foi et une commune espérance.

Toutes ces choses, Jésus les annonçait au nom de Dieu, du Dieu adoré par le peuple d'Israël, du créateur des cieux et de la terre, qui a tout fait, et par l'acte continu duquel tout subsiste, mais qui, en dehors de ses œuvres, demeure dans son essence propre, et dont l'univers manifeste sans pouvoir l'épuiser l'inépuisable puissance. C'est l'absence de cette conception d'un Dieu libre et tout-puissant qui empêcha l'antiquité d'arriver à la pensée distincte d'une vie éternelle. Les anciens, et après eux cette antiquité prolongée qu'on appelle l'Orient, considèrent la divinité comme une essence diffuse dans le monde, et n'existant pas en dehors de l'univers. De même que l'âme de l'homme ne se manifeste et n'a conscience d'elle-même, dans tout le champ de notre observation, qu'autant qu'elle est unie à l'organisme; de même, dans la pensée antique, Dieu est l'âme du monde, mais n'existe pas en dehors de lui. Dans ce point de vue l'avenir ne peut être conçu que de deux manières : ou bien l'âme reste à toujours dans une vie pareille à celle-ci, ce qui est l'essence commune de la mythologie et de la doctrine de la transmigra-

tion; ou bien, pour échapper à la circulation incessante de la vie, l'âme se rejoint à un principe sans conscience et s'y perd, ou dans l'absorption des brahmanes ou dans le Nirvanâ des bouddhistes. Mais le Dieu de Jésus-Christ, celui qui avait affirmé et manifesté son souverain pouvoir dans les révélations du peuple hébreu, ce Dieu possède une vie indépendante du monde, créé par un acte libre de sa volonté, et qui raconte sa gloire, sans limiter sa puissance. Dès lors il peut nous associer à cette vie supérieure, il peut nous faire entrer dans un repos éternel, sans nous absorber en lui, car il n'est pas seulement le principe de la vie, il en est le maître. Il le peut; il le veut, disait Jésus-Christ, car Dieu est amour, et cet amour est le secret de la création.

Dieu a fait sa créature pour être heureuse. Sa volonté est notre devoir, sa volonté est notre bonheur: ce ne sont là que les deux faces, les deux noms d'une même chose. Sur ce point encore, l'antiquité s'était partagée. L'homme désirant le bonheur, et portant en soi le sentiment du devoir, et ces deux tendances paraissant se contredire, on avait vu s'élever deux sectes, dont l'une cherchait le devoir sans tenir compte du bonheur; l'autre, le bonheur sans tenir compte du devoir. Les plus sages des païens, et Socrate surtout, avaient bien affirmé que le bien et le bonheur devaient être inséparables, mais cette affirmation restait chancelante, en présence de l'expérience de la vie, du doute qui planait sur l'avenir et du voile qui ca-

chait les plans de la sagesse éternelle. Il était réservé à l'homme de Nazareth de fournir la solution du problème et de concilier des doctrines contraires par la puissance de la vérité. Dieu veut notre bonheur, et il le veut pour toujours. Sa volonté est notre règle, elle constitue le devoir; mais la substance de cette volonté est que nous soyons heureux. Dieu est notre père; devoir, bonheur ne sont que deux noms divers du dessein unique de sa miséricorde.

Mais ce Dieu est le père de tous, et dans son royaume il n'y a pas place pour des joies personnelles, pour un bonheur égoïste. L'ordre établi par sa volonté toute-puissante, c'est le bonheur partagé, qui rayonne du cœur de chacun au cœur de tous, et qui se réfléchit du cœur de tous dans le cœur de chacun. Il faut entrer dans le plan de l'amour éternel, il faut renoncer à ce qui divise les enfants de la grande famille, aux convoitises qui en font des rivaux, aux passions mauvaises qui les mettent en lutte; comprendre que les joies personnelles et impures vont s'éteindre dans le vide et le dégoût, que les joies pures et partagées seules sont stables et grandissantes; il faut renoncer à soi-même, non pour se perdre, mais pour se retrouver dans l'ordre, dans la lumière, dans la paix. Celui qui fera son bonheur du bonheur des autres, sa joie de la joie de tous ses semblables, celui-là sentira le prix de l'existence; il verra toutes choses dans la calme et sereine lumière de Dieu. Les yeux levés au ciel, il traversera la vie, la

main dans la main de son semblable, et pourra répéter ces belles paroles d'un poëte[1] :

On admire le monde à travers ce qu'on aime,
Et la vie appuyée, appuyant tour à tour,
Est un fardeau sacré qu'on porte avec amour.

Voilà, Messieurs, la vie éternelle, le royaume de Dieu. Et, comprenez-le bien, la vie éternelle n'est pas seulement la vie à venir. L'éternité embrasse le présent et le passé aussi bien que le futur; l'éternité, nous y sommes. Pour celui qui est entré dans le plan de Dieu, le royaume céleste commence ici-bas; seulement, tandis qu'ici-bas tout est soumis au vent de l'instabilité, dans cette autre économie que nous appelons le ciel, la vie sera pleine, stable et permanente, car la joie est pour toujours.

C'est pour l'éternité que le Seigneur nous aime.

Qui a dit ces choses? Jésus, de Nazareth en Galilée. Et, en les disant, il ne discutait pas, il n'argumentait pas, il rendait témoignage à la vérité, comme la possédant par nature. Voilà le témoignage de l'histoire.

Pour le chrétien, la parole de Jésus de Nazareth est la parole de l'homme-Dieu, de celui qu'il écoute sans l'accuser de mensonge lorsqu'il nous parle comme à ses frères, et qu'il écoute encore sans l'accuser de blasphème lorsqu'il dit que sa parole est

[1] Lamartine.

la parole de Dieu même et qu'il est un avec le Père. Ceci n'est plus de l'histoire, c'est de la foi. Pour le moment, je ne discute pas la foi des chrétiens, je l'expose. Soit qu'on l'accepte, soit qu'on la nie, il faut, avant tout, la reconnaître pour ce qu'elle est. Or, quant à la question de notre destinée, la foi, c'est la certitude d'un avenir où se fera la justice et où s'accomplira l'amour; c'est la ferme attente fondée sur la promesse de l'homme-Dieu, d'une éternité de joie auprès du Père qui est au ciel.

Après la mort de Pascal, on trouva, dans la doublure de son habit, un parchemin qui ne le quittait pas et conservait pour lui la mémoire d'une époque de sa vie. On y lisait ces mots : « Certitude...... Joie..... Dieu de Jésus-Christ, non des philosophes et des savants...... Que je n'en sois jamais séparé! » Ce qu'il voulait dire, c'est que, dans une nuit mémorable et dans une veille sainte, il avait rencontré, non plus seulement le machiniste de l'univers, le Dieu qui n'est que la substance ou la loi du monde, mais le Père qui veut et fait le bonheur de ses enfants. Telle est l'espérance du chrétien.

Je voudrais maintenant vous faire apprécier, par des faits, la position toute spéciale que les promesses de l'Évangile font à ceux qui les acceptent. Dans ce but, prenons des points de comparaison.

Je reviens à Socrate mourant. Il est dans sa prison, il va boire la ciguë; ses disciples tout en pleurs sont autour de lui. Après leur avoir rappelé les don-

nées de la mythologie, ainsi que nous l'avons indiqué, il continue :

« Affirmer que toutes ces choses sont telles que je « les ai dites ne conviendrait pas à un homme de « sens; mais que tout ce que je vous ai raconté des « âmes et de leur demeure soit précisément comme « je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il « est certain que l'âme est immortelle, c'est ce qu'on « peut, ce me semble, affirmer avec quelque raison, « et la chose vaut bien que l'on hasarde d'y croire. « C'est une noble chance à courir; c'est une espérance « par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même. »

Il y a dans ces paroles de la lumière et de la paix. Mais que d'ombres aussi! Quelle triste, ou si vous l'aimez mieux, quelle sage hésitation de la pensée.

Je consulte maintenant un monument bouddhiste : Un jeune homme, nommé Poûrna, se décide à porter la foi nouvelle chez des peuples féroces. Il va partir, et voici son dernier entretien avec l'homme qui lui a enseigné la doctrine sainte :

« Les hommes du Çronâparânta, où tu veux fixer « ton séjour, sont emportés, cruels, colères, furieux « et insolents. Lorsque ces hommes, ô Poûrnâ, t'a- « dresseront en face des paroles méchantes, gros- « sières et insolentes; quand ils se mettront en co- « lère contre toi et t'injurieront, que penseras-tu?

« — Si les hommes du Çronâparânta, répond « Poûrna, m'adressent en face des paroles méchantes, « grossières et insolentes; s'ils se mettent en colère

« contre moi et m'injurient, voici ce que je pense-
« rai : ce sont certainement des hommes bons que
« les Çronâparântakas, ce sont des hommes doux,
« eux qui ne me frappent ni de la main, ni à coups
« de pierres.

« — Mais si les hommes du Çronâparânta te frap-
« pent de la main et à coups de pierres, qu'en pen-
« seras-tu ?

« — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puis-
« qu'ils ne me frappent ni du bâton, ni de l'épée.

« — Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée,
« qu'en penseras-tu ?

« — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puis-
« qu'ils ne me privent pas complétement de la vie.

« — Mais s'ils te privent complétement de la vie,
« qu'en penseras-tu ?

« — Je penserai que les hommes du Çronâparânta
« sont bons et doux de me délivrer avec aussi peu de
« douleur de ce corps rempli d'ordures.

« — C'est bien, Poûrna ; tu peux, avec la per-
« fection de patience dont tu es doué, oui, tu peux
« fixer ton séjour dans le pays des Çronâparântakas.
« Va donc, Poûrna ; délivré, délivre ; parvenu à l'autre
« rive, fais-y parvenir les autres ; consolé, console ;
« arrivé au Nirvâna, fais que les autres y arrivent
« comme toi[1]. »

[1] Ce dialogue, abrégé ici, se trouve en entier, avec toutes ses longueurs orientales, dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* de Burnouf, pages 252 et suivantes.

Ce document me paraît très-digne d'intérêt. Il est impossible de ne pas remarquer avec étonnement la hauteur morale qui s'y manifeste, et de ne pas remarquer ensuite avec un étonnement égal la nature des espérances qu'il renferme. C'est la consécration d'un jeune missionnaire, assez dévoué pour donner sa vie à l'œuvre qu'il va entreprendre; et dans les paroles que lui adresse, au moment du départ, son père spirituel, il n'y a aucune vue d'immortalité, aucun rayon de lumière éternelle, mais seulement l'attente du repos absolu, de la cessation de la vie dont l'indifférence est ici-bas le commencement. Poûrna ne craint rien, car ce qui peut lui arriver de plus fâcheux, c'est d'avoir le bonheur de mourir.

Et maintenant je me souviens d'un homme qui a été frappé de pierres, non par les Çronâparântakas, mais par les habitants des rives du Jourdain. Il a été frappé de pierres jusqu'à en mourir; et au moment du départ suprême, je ne vois pas qu'il se réjouisse de déposer enfin le fardeau de l'existence, mais je l'entends qui s'écrie: « Seigneur Jésus, reçois mon « esprit. » Cet homme-là se nommait Étienne. Je pense à un autre missionnaire qui, après avoir été chargé de fers, battu de verges, tourmenté de mille manières, écrit du fond de sa prison, à un disciple aimé: « Je vais être immolé et le temps de mon dé- « part approche. J'ai combattu le bon combat, j'ai « achevé ma course, j'ai gardé la foi. Au reste, la « couronne de justice m'est réservée, et le Seigneur,

« juste juge, me la donnera. » Cet homme-là s'appelait Paul. Étienne et Paul étaient chrétiens. Comparez l'accent de leurs dernières paroles aux discours de Socrate et au dialogue bouddhiste que nous venons de lire!

Telle est la foi de l'Évangile. Et tandis que les sages de l'antiquité ne parvenaient à communiquer leur doctrine qu'à un petit nombre de disciples intelligents, les apôtres ont fait en peu de temps pénétrer celle de leur Maître dans toutes les classes de la société. Jésus l'avait annoncé; et il savait si bien que c'était là une chose prodigieuse, qu'un jour on vient à lui pour demander des signes de sa mission, et après avoir mentionné les malades guéris, les morts ressuscités, il cherche une merveille plus grande, et il ajoute: « L'Évangile est annoncé aux pauvres. »

Et maintenant, vous ai-je dit tout l'Évangile? Non, sans doute. Je vous en ai montré une seule face; je vous ai entretenu de la restauration de ces vérités primitives qui est la conséquence de l'œuvre de Christ plutôt que cette œuvre elle-même. Si je m'en tenais là, si je me bornais à jeter sur les épaules de Socrate des lambeaux arrachés au manteau de saint Paul, vous m'accuseriez de supprimer les traits caractéristiques de la mission du Seigneur et de la prédication de ses apôtres, et vous auriez le droit de le faire. Les paroles qui nous révèlent le plan de Dieu et son amour sont lumineuses, faciles et douces à recevoir. Mais, vous le savez bien vous qui croyez, ces paroles

ne renferment pas toute votre foi; et vous le savez aussi vous qui ne croyez pas, ces paroles ne sont pas celles que vous refusez surtout d'admettre. Achevons donc notre exposition.

Par où commence Jésus? Par la prédication de l'amendement et de la conversion. Il demande à l'homme de renoncer à l'amour de l'argent pour revêtir l'esprit de pauvreté, à l'orgueil pour devenir humble; il lui demande de renoncer à lui-même, non pour se perdre, mais pour se retrouver dans l'ordre, dans la règle, dans le bien. Lisez ces béatitudes étranges qui nous renverseraient de surprise sans cet émoussement de l'habitude dont nous parlions tout à l'heure. Ce que nous aimons, l'Évangile le condamne; ce que nous haïssons, il nous prescrit de l'aimer. La richesse, la gloire, les honneurs sont des occasions de tentations et de chutes; la souffrance, l'humiliation, l'opprobre, font partie des sentiers royaux qui mènent à la vie éternelle. Et le changement que Jésus réclame de ses disciples est si grand, si fondamental, qu'il l'appelle lui-même une nouvelle naissance.

Que signifie cette parole et qui est capable de ces choses? Qui oserait ici se lever et dire: cela est bon, et je le fais naturellement; je le fais par ma propre force; je cherche tout mon bonheur dans le dévouement; l'accomplissement de la volonté divine, dans le renoncement à ma volonté propre, est mon unique règle et toute ma joie. Si je ne devais avoir pour au-

diteurs que ceux qui tiendraient hardiment ce langage, je crois, Messieurs, que vous sortiriez tous de cette salle, et les meilleurs passeraient les premiers. Nous ne sommes pas dans l'ordre; nous avons violé la loi fondamentale de notre nature et nous en portons la peine; nous avons perdu nos titres à la vie éternelle, et, séparés de Dieu, nous sommes tombés dans la misère. Jésus le sait et le proclame : c'est pour cela même qu'il est venu. Il est le médecin qui cherche le malade pour le guérir; il est le bon berger qui court après la brebis égarée. Il est le libérateur, non pas le Bouddha, qui nous promet dans le repos de la mort le terme de nos souffrances, mais l'auteur du salut, apportant au pécheur le pardon et subvenant à notre misère par l'énergie de sa grâce. Il vient, c'est lui qui parle, il vient « chercher et sauver ce qui était perdu, » et replacer l'homme dans le bonheur, en le rétablissant dans la sainteté. Ce n'est pas seulement une doctrine qu'apporte Jésus-Christ, une théorie de la nature des choses; il annonce un acte de miséricorde dont il est lui-même l'accomplissement. C'est lui qui est l'auteur du pardon, c'est par lui que nous recevons la force et la lumière; il est la vie du monde et il sera vainqueur de la mort: tel est le témoignage qu'il se rend à lui-même. C'est ce que déclarent aussi ses apôtres. Ils annoncent le pardon et le salut acquis par leur maître et par la vertu de son sacrifice; ils disent que la vie éternelle, commandement des anciens jours, est devenue le don

nouveau de la grâce; ils disent que, par la puissance de Jésus, l'âme, dans les douleurs du repentir, doit renaître à l'espérance de la vie et à la force du bien.

L'Évangile proclame le pardon de Dieu et annonce le relèvement de la créature déchue, la restauration dans l'ordre, qui doit être la conséquence de cette grâce. Ces deux éléments sont inséparables. La morale n'est pas toute la religion, mais rien n'est plus dangereux et plus faux que la conception d'une religion qui n'aboutirait pas au redressement de l'ordre moral. C'est, Messieurs, ce qu'a dit, de bien des manières, un homme qui fait auprès de l'Europe intelligente une des plus solides gloires de notre pays, un homme qui avait mis les riches trésors de son esprit sous la garde de l'humilité de son cœur: Alexandre Vinet. Une de ses plus chères pensées, c'est que l'œuvre commencée dans les profondeurs de l'essence divine, et manifestée en Golgotha, ne s'achève que dans la conscience de l'homme pardonné et rappelé à la lumière.

Voilà l'Évangile au sens propre de ce mot. Ce n'est pas simplement la doctrine de la bonté du principe de l'univers; l'Évangile, c'est la pitié de Dieu, son pardon et sa grâce; l'Évangile, c'est la croix et la résurrection du Sauveur. Ou, pour ne rien omettre, l'Évangile a deux faces: l'une est paix et lumière, c'est l'annonce du plan de l'amour créateur; l'autre est sombre; un auteur célèbre[1] n'a pas craint de l'ap-

[1] Bossuet.

peler hideuse; c'est le péché, c'est le sacrifice de la croix et celui du cœur humain dans les profondeurs de la conscience. L'Évangile est lumière, mais il ne se manifeste que dans de redoutables ténèbres; l'Évangile est une parole d'amour, mais c'est une parole de combats, de renoncements et de sacrifices. L'Évangile est tout rempli des plus saisissants contrastes. Voulez-vous comprendre pourquoi?

Nous souhaitons tous le bonheur, et lorsqu'on nous dit que Dieu veut nous rendre heureux pour toujours, nous souscrivons volontiers à cette pensée. Mais les déceptions de la vie et la certitude de la mort font soupirer toute créature, et quand on ne parle pas du péché, nous ne comprenons pas pourquoi Dieu, qui veut nous rendre heureux, voile si fréquemment sa face et nous laisse si misérables. Nous avons tous au fond de notre conscience l'idée de la sainteté, et lorsqu'on dit que Dieu nous veut purs comme lui, il n'y a que des êtres dénaturés chez qui rien ne vibre à cet appel. Mais quand on nous tait la grâce, nous ne comprenons pas pourquoi Dieu nous laisse si faibles dans les luttes de la vie.

Écoutez Racine, traduisant l'apôtre, qui traduit lui-même le cœur humain :

Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi :
L'un veut que, plein d'amour pour toi,
Mon cœur te soit toujours fidèle;
L'autre, à tes volontés rebelle,
Me révolte contre ta loi.

L'un, tout esprit et tout céleste,
Veut qu'au ciel sans cesse attaché
Et des biens éternels touché,
Je compte pour rien tout le reste;
Et l'autre, par son poids funeste,
Me tient vers la terre penché.

Hélas! en guerre avec moi-même,
Où pourrai-je trouver la paix?
Je veux et n'accomplis jamais;
Je veux, mais, ô misère extrême!
Je ne fais pas le bien que j'aime
Et je fais le mal que je hais.

Lorsque ces paroles furent prononcées pour la première fois devant Louis XIV, pour qui elles avaient été écrites, le monarque, se tournant vers Mme de Maintenon, lui dit: « Ah! Madame, que je connais bien ces deux hommes-là! » Nous les connaissons aussi, nous qui ne sommes pas Louis XIV. Nous avons le désir du bien, le sentiment secret qu'il n'y a de bonheur stable que dans l'ordre, et quand on nous parle des grandes perspectives de la vie éternelle et bienheureuse, si nous pouvions exprimer ce qui se passe parfois en nous, si nous pouvions nous dévoiler à nous-mêmes le fond de notre pensée, voici ce que nous dirions: « Ces choses sont belles, elles sont bonnes, elles sont désirables; je voudrais les croire, mais je n'ose pas. »

Vous n'osez pas! Comprenez-vous maintenant pourquoi la parole du pardon est la parole de la vie éternelle? Comprenez-vous pourquoi la croix du Calvaire est la porte sanglante du royaume de la lu-

mière? Comprenez-vous comment les sages de l'antiquité voyaient bien l'idéal briller à leur horizon, mais se trouvaient comme arrêtés dans la route qu'ils voulaient parcourir pour l'atteindre parce que le sentiment de la misère et du mal leur barrait le chemin? « Autre chose, dit saint Augustin, est de voir du « haut d'une montagne et du sein d'une forêt sau-« vage sa paisible patrie, sans en pouvoir trouver la « route..... autre chose de courir, en effet, sur la route « qui nous y conduit. Les Platoniciens connaissent, « d'une certaine manière, la nature invisible; mais la « voie qui conduit à cette béatitude souveraine, sa-« voir : Jésus-Christ crucifié, cette voie leur paraît « méprisable; ils refusent de la suivre, et ne peuvent « dès lors parvenir au sanctuaire où est le terme du « repos, quoique pourtant la lumière qui en vient « frappe leur intelligence d'un lointain rayonne-« ment[1]. »

Résumons maintenant ces considérations. Le but de la création des êtres intelligents, c'est leur bonheur; mais ces êtres ont été créés libres, parce que la liberté est l'image de la nature divine et la condition même du bonheur. Le péché est venu avec ses suites : les ténèbres de l'esprit et la misère du cœur. L'homme est entré en lutte contre lui-même : la raison a voulu ressaisir les rayons de la lumière

[1] Voir l'écrit du P. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, tome I, p. 264-265.

éclipsée, la conscience a protesté contre le courant de dégradation qui l'entraînait; d'où les luttes, les progrès, les revers, les misères de la pensée antique. Puis Dieu est intervenu par l'acte de sa suprême puissance, dirigée par sa miséricorde. Il est intervenu pour offrir sa grâce sans l'imposer, pour solliciter la liberté sans la contraindre.

Il y a donc en Dieu deux volontés: la volonté créatrice et la volonté rédemptrice; mais ces deux volontés sont une; une, parce qu'elles procèdent du même Dieu; une, parce qu'elles manifestent le même amour; une, parce que l'œuvre de l'Évangile restaure et complète dans l'homme le plan primitif de la création. Vous avez entendu parler de ces manuscrits antiques, dont des mains ignorantes ont fait disparaître les caractères, et utilisé le parchemin pour y écrire à leur tour. Des savants, jaloux de retrouver des trésors depuis longtemps enfouis, ont réussi à lire sur ces vieux documents l'écriture première: « L'âme humaine est un palimpseste. Sous le texte « banal de la vie, elle recèle les caractères mystérieux « et presque effacés d'un livre sublime, d'un évan- « gile révélé au commencement des jours[1]. » L'œuvre de Jésus-Christ est d'effacer le péché, pour donner vie dans nos âmes au plan d'amour du Créateur.

Cette intervention de Dieu pour le salut des hommes est l'ordre surnaturel dans son essence. Dieu est dans la nature, puisque toutes choses ont par lui

[1] Adolphe Pictet.

le mouvement et l'être; mais il est au-dessus de la nature dans la plénitude de sa puissance et dans les mystères de son insondable liberté. Ce qui est naturel dans l'ordre moral, c'est la liberté créée, ce sont ces lois divines selon lesquelles le péché produit les ténèbres et la misère, c'est cette lutte inégale que soutient l'homme livré à ses propres forces contre le courant qui l'entraîne. Dieu a rompu cet enchaînement fatal par un acte de son amour: Jésus-Christ paraît. Tout l'annonce, tout le prépare. Les juifs et les païens, les grandeurs de l'humanité et ses misères, dans l'ordre de la Providence et dans l'ordre de la grâce, sont également ses avant-coureurs; l'Orient et l'Occident s'accordent à lui frayer la route; les religions et la philosophie se réunissent pour dresser devant lui ses sentiers. Tout l'annonce, tout le prépare, mais rien ne le produit. Quand la nuit touche à sa fin, l'obscurité pour un moment redouble, les étoiles pâlissent, une blanche lueur paraît à l'horizon et bientôt s'illumine, tout annonce l'astre du jour; mais ce n'est pas l'aurore qui produit le soleil. Jésus-Christ est le centre de l'histoire, le but de tous les développements de l'humanité; mais Jésus-Christ brise l'histoire, afin qu'on sache que l'amour de Dieu dépasse le décret de la création qui a produit et maintient la liberté. Il brise aussi la nature, afin qu'après avoir adoré Dieu dans les splendeurs de l'univers, nous l'adorions encore dans les mystères de sa puissance que l'univers n'absorbe ni ne limite. On met le Christ

dans un sépulcre...... Il en sort; et c'est au nom de sa résurrection qu'on annonce la vie éternelle.

L'Évangile, dans sa substance, c'est la rédemption de l'homme. La rédemption est l'acte de la miséricorde infinie; et cet acte est tout le fondement de l'ordre surnaturel, dont le miracle dans l'histoire et dans la nature n'est que la manifestation extérieure et secondaire. Je vous laisse juger maintenant si, comme le disent quelques-uns, la cause de l'Évangile peut être séparée de la cause de l'ordre surnaturel. Supprimez l'acte de la miséricorde divine, vous supprimez l'Évangile, au sens propre de ce mot. Le rédempteur n'est plus, il ne reste que le sage de Nazareth. Et après tout, Jésus a marqué si profondément sa trace dans la voie de l'humanité que, même après le convoi du Christ, il faudrait bien lui élever une statue, dans le Panthéon de l'histoire, entre le sage Socrate et le bouddha Çakiâmouni.

Le surnaturel enlevé, nous perdons Jésus-Christ; conservons-nous du moins les vérités élémentaires de la religion : Dieu, l'immortalité et la morale? On l'affirme; mais cette affirmation doit être discutée. Lorsqu'on méconnaît assez l'Évangile pour n'y voir que la religion *naturelle,* mise sous la sanction du miracle, on allègue que la vérité est la vérité, que c'est à ce titre qu'il faut la recevoir, qu'il importe peu qu'elle ait été révélée ou non, et que la question du surnaturel est une question oiseuse. Nous l'avons dit, les sages du paganisme ont entrevu de hautes vérités,

et de nos jours encore, des hommes étrangers à la révélation arrivent aux mêmes lueurs. Mais quand on a connu l'Évangile, quand on a accepté ses promesses, si on s'en détourne, est-il certain qu'on se retrouvera dans la position de Socrate? Non, cela n'est pas certain. Lorsqu'on s'écarte de la foi, après avoir joui de sa lumière, il peut se produire dans les âmes une crise qui démontre toute l'importance de la question du surnaturel, même pour ceux qui ne distinguent pas les lueurs d'une espérance douteuse des clartés de la certitude. Pour vous dépeindre cette crise des intelligences, j'emprunterai les paroles d'un homme que vous ne soupçonnerez pas de défendre la même cause que moi, puisque, si ses opinions intervenaient directement dans ce débat, je devrais combattre la plupart de ses pensées, avec une vivacité qui ne serait égalée que par l'estime et l'affection que j'éprouve pour sa personne. Dans un dialogue fictif, publié il y a environ une année, M. Edmond Scherer introduit deux hommes, dont l'un attaque vivement l'ordre surnaturel et dont l'autre le défend peu. Un des interlocuteurs, vers la fin, s'exprime ainsi :

« Quand je sens vaciller en moi la foi au mi-
« racle je vois aussi l'image de mon Dieu s'affaiblir
« à mes regards; il cesse peu à peu d'être pour moi
« le Dieu libre, vivant, le Dieu personnel, le Dieu
« avec lequel l'âme converse comme avec un maître
« et un ami. Et ce saint dialogue interrompu, que
« nous reste-t-il? Combien la vie paraît triste alors

« et désenchantée! Réduits à manger, à dormir et « à gagner de l'argent, privés de tout horizon, com- « bien notre âge mûr paraît puéril, combien notre « vieillesse triste, combien nos agitations insensées! « Plus de mystère, c'est-à-dire plus d'inconnu, plus « d'infini, plus de ciel au-dessus de nos têtes, plus « de poésie. Ah! soyez-en sûr, l'incrédulité qui re- « jette le miracle tend à dépeupler le ciel et à dés- « enchanter la terre. Le surnaturel est la sphère na- « turelle de l'âme. C'est l'essence de sa foi, de son « espérance, de son amour. Je sais bien que la cri- « tique est spécieuse, que ses arguments paraissent « souvent victorieux; mais je sais une chose en- « core, et peut-être pourrais-je ici en appeler à votre « propre témoignage: en cessant de croire au mi- « racle, l'âme se trouve avoir perdu le secret de la « vie divine; elle est désormais sollicitée par l'a- « bîme; une chute toujours plus rapide l'entraîne « loin de Dieu et des saints anges; elle perd tour à « tour piété, droiture, génie, bientôt elle gît à terre; « oui, et parfois dans la boue. »

L'autre interlocuteur répond, après quelques mots d'objection:

« Je suis, au fond, de votre avis. Je ne sais que « trop que le miracle est l'élément propre de la foi, « et qu'avec le miracle risquent de disparaître le ciel « et l'enfer, et Jésus-Christ, et Dieu même, et la dis- « tinction du bien et du mal, et tout ce qui nous a « élevés au-dessus du paganisme. Oui, il nous faut

« un Dieu vivant et présent, et le surnaturel seul « nous le donne. Le Dieu qui ne peut ou ne veut pas « descendre sur notre terre pour y manifester sa « puissance et sa gloire, ce Dieu est le Dieu du « déisme, un machiniste caché dans les cieux, une « abstraction de l'esprit, un Dieu mort[1]. »

Ces paroles n'expriment pas seulement ma pensée; elles la dépassent. Je me borne à en conclure que la question du surnaturel, qui, pour tous ceux qui comprennent la valeur des mots, est la question de l'Évangile, peut devenir pour plusieurs, dans le sein de la chrétienté, la question de Dieu et de l'immortel avenir. Direz-vous qu'en vous citant ces lignes, si belles dans leur profonde tristesse, je viens vous forger un épouvantail et vous prendre par la peur? Eh bien, oui, je viens vous prendre par la peur; mais je ne sais pas si c'est un sentiment indigne de l'homme que d'avoir peur de perdre son Dieu, peur des ténèbres quand il se sent dans la lumière, peur du désespoir quand il se sent consolé!

Mais nos sentiments ne sont pas la règle absolue de la vérité. Si la science démontrait, d'une manière certaine, que l'intervention de Dieu est une chimère, nous n'aurions qu'à nous voiler la face et à pleurer la perte de nos espérances. On le dit. On prétend que la critique de notre époque a relégué

[1] Ces pages de M. Scherer, publiées en premier lieu dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, ont été reproduites dans ses *Mélanges de critique religieuse*, pages 181 à 183.

les doctrines chrétiennes au nombre des croyances superstitieuses. Cette assertion deviendra l'objet de notre examen. Mais on va plus loin : on ne se prévaut pas seulement des résultats de la science; on affirme, d'une manière générale, que la foi à l'ordre surnaturel est incompatible avec la culture de l'esprit, que l'intervention de Dieu dans le monde est une conception grossière, mécanique, indigne d'un homme cultivé du dix-neuvième siècle, et qui ne mérite pas les honneurs de la discussion. Ces voix viennent de partout : l'Allemagne nous les envoie; Paris nous les renvoie à son tour, et je crains que l'écho de nos montagnes ne leur réponde que trop. J'entends ces propos, je m'en afflige...... et je ne m'en émeus pas. Que l'Évangile soit une folie aux yeux d'une certaine sagesse, sans doute! saint Paul le dit nettement et Jésus-Christ le fait entendre. Mais il y a tant de choses qui sont une folie pour une certaine sagesse. Le devoir, dans son austérité, paraît une folie à l'homme de plaisir; le dévouement est une folie pour les calculs prudents d'une sagesse humaine. Puis, dans cette sorte d'humiliation où notre foi de chrétiens nous place entre les doctes, nous ne manquons pas de soulagements et d'assez riches aumônes pour notre amour-propre. Les savants de l'école d'Alexandrie qui repoussèrent la prédication de la croix étaient pleins d'érudition et d'intelligence; mais ce n'était pas un ignorant ou un sot que cet évêque d'Hippone qui porta le nom d'Augustin. Dans des

temps plus modernes, je pense à Leibnitz, qui n'était ni un petit philosophe ni un médiocre géomètre, et qui n'a jamais parlé des vérités de la foi que pour les respecter ou les défendre. Je me souviens de Pascal, qui pouvait, sans folle ambition, aspirer à devenir le premier physicien de son temps et l'un des plus illustres mathématiciens de l'univers, et qui interrompit un jour ses calculs et laissa ses baromètres, pour se donner sans réserve à la cause de Jésus-Christ. Je me souviens de Newton, passable astronome, qui jamais n'entendait nommer le Dieu de l'Évangile sans donner quelque signe de respect, et qui ose bien terminer un livre de physique [1] en rappelant le sommaire de la loi : aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même. J'entends dire encore qu'à une époque plus rapprochée de nous, des hommes placés au sommet de la science, de l'histoire, de la philosophie, ont voulu descendre pour venir croire, adorer, prier avec les humbles. Dans la société et l'entretien de ces morts illustres, vous pourriez prendre votre parti, si quelque bel esprit contemporain ou quelque savant moderne, vous marquant au front de la marque des petits esprits, vous fermait, de son autorité privée, la porte de la science, et vous déclarait indignes de sa docte compagnie.

Ce ne sont pas ici des arguments, ni même des propos sérieux. Il convenait seulement de montrer qu'aux préventions de l'esprit moderne il y aurait

[1] *Traité d'optique.*

moyen d'en opposer d'autres. Mais, Dieu nous garde de faire intervenir dans la recherche de la vérité les mesquines considérations de l'amour-propre! Et malheur à nous si, lorsqu'il s'agit de nos plus sérieux intérêts, nous nous livrons en aveugles à cette puissance capricieuse et mobile qu'on appelle l'esprit de son temps, sans réfléchir que, par cette désignation même, on atteste que, née d'hier, cette puissance éphémère pourra bien n'être plus demain.

Messieurs, si vous estimez la cause de l'ordre surnaturel absolument désespérée, je n'ai plus rien à vous dire. Mais si vous jugez que la question subsiste, je vous propose d'entendre ce qu'on peut dire en sa faveur, non pas en sophistiquant pour cacher sous de vieux mots une pensée nouvelle, mais en prenant l'ordre surnaturel dans le sens où l'entendaient saint Paul et saint Augustin, Pascal et toute la chrétienté, dans le sens où l'entendent les vieilles femmes et les petits enfants. En présence de l'idée d'une intervention directe de Dieu, je comprends le doute et la négation; et, pour un doute sérieux, comme pour une négation sérieuse aussi, ce n'est pas moi qui aurai ni sarcasme ni dédain. Ce que je n'ai pas encore réussi à bien entendre, c'est qu'il y ait deux manières de croire.

CINQUIÈME DISCOURS

L'Évangile en présence de la science et de la foi.

A Genève, le 13 décembre 1859. — A Lausanne, le 19 janvier 1860.

Messieurs,

L'objet de notre étude n'est pas une survivance quelconque des âmes, une sorte d'immortalité anonyme; c'est la vie éternelle offerte et promise par Jésus-Christ. Par sa nature même, notre sujet nous a conduit directement à l'Évangile; et comme les destinées de l'Évangile se trouvent unies à la question du surnaturel, cette question même s'offre aujourd'hui à notre étude. On dit la croyance à une intervention directe de Dieu incompatible avec la science moderne; c'est l'affirmation qu'il nous faut examiner. Et d'abord, établissons bien la thèse chrétienne à cet égard.

Le monde physique n'a été créé et n'est maintenu que par un acte continuel de la volonté divine; mais dans ce monde de la matière, l'esprit de l'homme

retrouve ses propres lois; l'almanach peut prédire longtemps à l'avance les diverses révolutions des astres, nous annoncer l'heure et la minute d'une éclipse; le savant, par ses calculs, trouve ainsi dans son cabinet les réalités qui s'accomplissent dans les cieux. Il y a dans la nature un ordre déterminé, des lois fixes, et la pensée créatrice livre son secret à la pensée humaine. A côté de la science utile qui féconde l'industrie, se développe la science qui satisfait la noble curiosité de l'esprit, et devient, dans une âme pieuse, un cantique à l'Éternel, cantique auquel chaque découverte du génie ajoute une nouvelle note. Pour celui qui croit en Dieu, ce qu'on appelle loi dans la nature est simplement le mode d'action du créateur du ciel et de la terre. Si maintenant nous rencontrons dans l'histoire l'affirmation d'un fait qui s'écarte entièrement de cette marche ordinaire des choses, par exemple la résurrection d'un mort, nous dirons, au point de vue de notre expérience, que le fait n'a pas eu lieu, ou qu'il est *extraordinaire.*

A côté du monde matériel existe le monde moral, comprenant les faits de l'intelligence et de la liberté. Là aussi l'esprit de l'homme reconnaît des manifestations régulières qu'il appelle lois. Il constate par exemple que, dans la vie de l'individu, le désordre de la volonté amène la souffrance; que, dans la vie des peuples, la licence et l'anarchie sont le prélude du despotisme. Mais la science ne se trouve plus

ici en présence de faits identiques et permanents; pourquoi? Parce que nous n'avons plus affaire à la matière inerte et passive; nous ne sommes plus en présence des molécules de la terre et des astres du ciel, obéissant à une parole qu'ils n'ont jamais entendue. Dans le monde spirituel, il y a une parole entendue, et qui peut être violée ou suivie; il y a deux puissances : la volonté divine qui a créé et dirige tout, et l'esprit humain, exerçant aussi son pouvoir. « L'homme s'agite et Dieu le mène. » L'expérience, toutefois, découvre dans les phénomènes moraux un enchaînement réel, sans être absolument fixe, et surtout des limites qui ne sont jamais dépassées. Si, dans ce nouvel ordre de choses, nous rencontrons une affirmation sortant complétement de tout ce que l'observation a manifesté, par exemple l'affirmation qu'un homme parfait a paru sur ce globe, nous dirons encore que cela n'est pas, ou que le fait est *extraordinaire*.

Or, la thèse des chrétiens est que l'extraordinaire existe, ayant son centre et son apogée en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été précédé et suivi de manifestations qui dépassent la nature. Cet extraordinaire est pour eux surnaturel; voici comment ils l'expliquent : La créature a été faite libre, et par le fait de sa liberté, elle a pu violer la loi divine. Elle l'a violée en effet; le péché a fait invasion dans le monde, et, par un décret qui remonte à la création et constitue la nature morale, les misères du cœur

et les ténèbres de l'esprit ont suivi le désordre de la volonté. Mais Dieu est intervenu pour rompre l'esclavage du péché, pour relever la liberté sans la contraindre, par la grâce de son pardon et le secours de son Esprit. La volonté rédemptrice, envisagée en Dieu comme un décret de sa miséricorde, constitue essentiellement le surnaturel, le *surnaturel divin*, par opposition à l'ordre de nature, selon lequel la créature aurait été livrée à toutes les conséquences de sa rébellion. Le *surnaturel historique,* ou le miracle, n'est que la manifestation extérieure et secondaire de la résolution de l'amour suprême. Il y a donc en Dieu deux volontés, mais ces deux volontés sont une dans leur auteur qui est Dieu, une dans leur motif qui est l'amour, nous l'avons déjà dit. Ces pensées vont au fond des mystères et des profondeurs du christianisme; mais vraies, fausses ou douteuses, elles sont claires en elles-mêmes: ceux qui les nient savent très-bien ce qu'ils refusent d'admettre. Peut-être le terme de surnaturel que nous employons pour exprimer notre pensée n'est-il pas sans inconvénients. Il offrirait à l'esprit la plus grave des erreurs, si on concluait que la nature est une puissance indépendante de Dieu, et dans laquelle Dieu interviendrait comme une force étrangère, tandis que la nature n'est que le plan primitif selon lequel s'exerce l'acte à la fois créateur et conservateur de l'univers. On se tromperait encore, si l'on déduisait du terme que nous employons l'idée que le Dieu de la grâce est

au-dessus du Dieu de la nature, tandis qu'il est également en toutes choses, et au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement. Enfin, si l'on entendait par nature l'homme tel qu'il devait être, dans le plan d'amour du Créateur de la liberté, Jésus-Christ est le seul homme *naturel,* et nous sommes devenus, par le péché, *sous-naturels,* si l'on peut s'exprimer ainsi, ou plutôt contre nature. Mais l'essentiel est de bien s'entendre, et je crois qu'après ces explications il ne peut rester d'équivoque dans nos esprits.

Les deux volontés que nous reconnaissons en Dieu sont une, avons-nous dit, une dans leur étroite harmonie. Ce mystère n'est pas seulement dans les hauteurs des cieux; nous le retrouvons dans les profondeurs de notre conscience. Descendons en nous-mêmes. Qu'est-ce que l'effort de l'homme, c'est-à-dire la nature en nous? Qu'est-ce que la grâce de Dieu, c'est-à-dire le surnaturel en nous? Interrogez un chrétien qui a réfléchi. Demandez-lui s'il peut assigner les limites de ces deux puissances? Il vous répondra que non, parce que Dieu est la cause absolue de notre être, et que l'œuvre de sa grâce est de nous donner la volonté qui nous manque. Demandez-lui ensuite si, parce qu'on n'en trouve pas les limites, la volonté humaine et la grâce divine sont une seule et même chose; vous entendrez sa réponse. Le naturel et le surnaturel dans l'histoire se présentent dans des conditions analogues; leur di-

versité est profonde, leur union est intime; l'œuvre de l'Évangile se combine avec la nature, sans que ces deux éléments se confondent. Tout vient de Dieu, mais le péché, produit de la liberté créée, a brisé le rayon unique et direct de l'éternel amour.

La question est donc celle-ci: l'Évangile est-il surnaturel? ou est-il le simple produit du développement de l'humanité? L'Évangile est-il de Dieu ou des hommes? Cette question, posée en ces termes, n'est pas nouvelle: Jésus-Christ l'adressait aux Juifs de son temps, à l'occasion du baptême de Jean-Baptiste. Commençons par bien reconnaître ce qu'elle suppose.

La demande: Dieu est-il intervenu? suppose un Dieu libre, en dehors de l'univers, un Dieu qui n'est pas la substance ou la loi du monde, mais son Créateur et son souverain maître. En dehors de cette foi, il est clair que la question qui nous occupe ne peut être raisonnablement posée. A qui nie Dieu, le Dieu réel, vivant et libre, je ne répondrai pas ici. Je m'adresse seulement aux déistes qui, admettant l'existence d'un Créateur, déclarent le miracle impossible. J.-J. Rousseau dit dans une de ses boutades: « Si un homme affirmait que Dieu ne peut pas faire des miracles, ce serait lui faire trop d'honneur que de le punir; il suffirait de l'enfermer[1]. » Or je désire précisément répondre à ceux que mon illustre compatriote voulait plus simplement mettre sous clef.

[1] *Lettres de la Montagne.*

Je désire répondre, non aux athées ou aux panthéistes, mais aux déistes qui disent la révélation impossible.

On fait à l'ordre surnaturel une triple objection: on lui oppose la science de la nature, la philosophie et l'histoire.

Commençons par la science de la nature; je serai bref. A la possibilité d'une intervention de Dieu, on oppose la fixité absolue des lois de l'univers. C'est là une simple distraction de l'esprit. Les sciences physiques, portées dans notre siècle à un degré si haut de développement, constatent les phénomènes et leurs lois; mais aucun physicien au monde ne pourra établir par l'observation que les phénomènes, tels qu'ils se montrent, sont *nécessaires*, et que leur ordre ne peut être ni interrompu, ni troublé. Cette assertion, absolument étrangère à la science expérimentale, procède de la philosophie, et j'arrive, sans retard, à ce second point de la discussion.

Dieu, dit-on, au nom de la philosophie, est trop sage pour modifier ses lois. Il n'appartient qu'à un ouvrier malhabile de retoucher son ouvrage. Une intervention de Dieu constaterait une limite à sa sagesse; l'admettre, c'est porter atteinte à sa majesté. Cette objection repose sur une confusion entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel. Croyez-vous qu'il y a dans les créatures spirituelles un principe de liberté? Croyez-vous que nous sommes responsables de nos

actes, et que nous pouvons mal faire? Qui osera dire non? Or, Dieu est saint; il veut le bien, le bien absolu; le mal est donc le contraire de sa volonté. Si nous commettons une mauvaise action, si nous prononçons une parole profane, si nous concevons une pensée impure, cette action, cette parole, cette pensée montent vers le ciel comme un défi, et disent à l'Être saint: « Ta volonté ne se fait pas. » Non, elle ne se fait pas; et il est tout-puissant! Et pour conserver l'idée de son pouvoir absolu, voulez-vous sacrifier votre conscience, dire que le bien et le mal sont une même chose, que ce n'est qu'une illusion d'optique qui les sépare? Voulez-vous dire que tout ce qui se fait est la volonté de Dieu? Vous pensez avoir sauvé la toute-puissance; mais à quel prix? Au prix de la dignité de l'existence humaine. Et à quel résultat parviendrez-vous? A la plus flagrante contradiction. Vous avez fait de Dieu une puissance mécanique qui produit tous ses effets; mais vous lui avez refusé le droit de créer des êtres libres. Pour le faire tout-puissant, vous lui avez dénié le plus haut exercice de sa puissance. Vous vous confondez dans vos propres pensées. Ah! c'est que la création de la liberté est le miracle des miracles. C'est que le péché est à la fois la plus éclatante manifestation de la puissance de l'Être capable de créer la liberté, et la plus étrange limitation de la puissance de l'Être saint, dont la volonté est violée. Vous ne voulez pas qu'il y ait deux volontés en Dieu,

et, par ce motif, vous rejetez l'Évangile. Eh bien! ces deux volontés les voilà: une qui nous a faits créatures libres: celle-là s'accomplit; une autre qui nous veut bons et heureux: celle-là ne s'accomplit pas. Le mystère n'est pas seulement dans les hauteurs des cieux, il n'est pas seulement en Golgotha, il est tout entier dans l'analyse des pensées d'un homme de bien. Quand on est descendu dans ces profondeurs, quand on a longtemps fixé le regard sur ces lumineuses ténèbres, l'esprit devient plus retenu, et l'on est moins prompt à trancher ces grandes questions au gré d'un superficiel bon sens, qui croit avoir tout dit lorsqu'il a répété que Dieu est trop sage pour changer ses lois, et qu'un ouvrier malhabile retouche seul son ouvrage. D'ouvrier qui fasse des êtres libres, il n'y en a qu'un; et c'est pourquoi, en un tel sujet, toute analogie est vaine, et conduit inévitablement à l'erreur.

Si vous croyez que le mal est dans le monde, et que la loi morale est la manifestation de la volonté éternelle, voyez bien ce que vous refusez à Dieu. Au nom de sa sagesse, vous lui défendez la miséricorde! au nom de sa puissance, vous lui contestez le pouvoir de rétablir, par un miracle d'amour, sa volonté violée. Non, non, ceux qui parlent ainsi n'ont pas bien lu dans leur propre pensée, ou ils ne croient pas au Dieu vivant et vrai. Et c'est bien là le fond de la difficulté. Le déisme tend à disparaître, dans le mouvement actuel de la pensée, pour faire place à

des doctrines qui, en termes plus ou moins voilés, nient notre Dieu. Ce Dieu qui est le Père de ses créatures, ce Dieu qui nous connaît et nous aime, ce Dieu qui s'émeut de nos souffrances, — je dirai toute la sublime folie des chrétiens — ce Dieu qui se donne pour que l'homme se donne à lui...... aux yeux d'une certaine philosophie, je sais bien que c'est une idole. Eh bien, Messieurs, si c'est une idole, j'aime mieux être païen avec Jésus de Nazareth, que de prendre place au rang des sages dans les temples glacés d'une métaphysique sans espérance et sans consolation.

Une idole! Et quel est-il le Dieu de ces sages? Le géomètre impassible de l'univers? Moins que cela: la substance, la loi du monde; un être (ils insistent particulièrement sur ce point), un être sans conscience et sans volonté...... un Dieu mort. Et ces hommes sentent bien que le cœur et la conscience protestent contre leurs doctrines; mais ils s'enhardissent à lutter contre eux-mêmes; ils se font un sévère devoir d'immoler leur humanité tout entière sur les autels de la pure logique; ils affirment que le demi-jour des religions a fait place aux clartés de la philosophie, et qu'il n'y a désormais de repos pour le sage que sur des sommets étincelants peut-être, mais où règnent le froid et la mort. Il est une philosophie sans doute qui conduit à ces résultats; il est une philosophie meilleure qui en éloigne. Je le dirai, je braverai pour le dire la crainte de paraître céder ici aux sol-

licitations de l'amour-propre: pour petite que soit l'autorité de ma parole, ce n'est pas la parole banale d'un homme qui n'aurait jamais regardé hors du cercle étroit de sa propre pensée et de la tradition au sein de laquelle il fut élevé. Voici bientôt vingt années que, par goût et par devoir, les spéculations métaphysiques ont fait l'objet principal de mes préoccupations. J'aime cette noble science qu'on appelle la philosophie; j'aime, d'un vif amour, cette fière curiosité de l'esprit, qui, voulant sonder toute chose, se rend témoignage à lui-même de la grandeur de son origine et de la noblesse de ses destinées. Et, je vous le dis, malgré les défaillances de ma foi et les obscurcissements de ma pensée, je ne vois pas seulement dans l'Évangile le remède à nos maux, le relèvement dans nos chutes, la consolation dans nos douleurs; je trouve encore dans l'humble foi des chrétiens, pour la solution des plus hauts problèmes où puisse aller la philosophie, des secrets que la Grèce n'enseigne pas, et que bien des modernes n'ont pas appris. Non, non! L'intelligence s'égare, lorsqu'elle croit se satisfaire par le sacrifice des plus nobles instincts de notre nature. La vérité se reconnaît à ce signe qu'elle établit l'harmonie dans notre monde intérieur. Ce n'est pas à une philosophie sans Dieu, c'est à une science chrétienne qu'il est réservé de laisser l'âme en paix, et de répondre, en même temps, aux plus hautes exigences de l'esprit humain. Ces pensées ne sont pas nouvelles dans

notre pays. Elles paraissent souvent dans les écrits de Vinet. Sous une forme plus spécialement métaphysique, elles ont été enseignées à la jeunesse de Lausanne, par un homme que je pourrais nommer un de mes maîtres, si je n'aimais mieux me prévaloir ici de son amitié que des services qu'il m'a rendus : M. Charles Secrétan. La *Philosophie de la liberté* est peut-être un des livres où l'on a développé avec le plus de vigueur d'intelligence et de chaleur d'âme, les preuves de la valeur à la fois morale et métaphysique de la foi des chrétiens [1].

Je conclus que ce n'est pas *la* philosophie qui nie d'avance le surnaturel; mais *une* certaine philosophie qui n'est au fond qu'un athéisme déguisé.

Passons aux objections tirées de la critique et de l'histoire. L'histoire et la critique prouvent, à ce qu'on nous dit, que, possible ou non, le surnaturel n'a pas existé en fait. On affirme que la réalité des dispensations miraculeuses a été ruinée par les travaux des théologiens; que, pour les admettre encore, il faut être resté en dehors du courant de la science. Je suis loin de contester les modifications considérables qui résultent, dans le domaine des sciences théologiques, des travaux et des découvertes de la science moderne. Mais que ces travaux aient légitimement ren-

[1] *La philosophie de la liberté*, cours de philosophie morale fait à Lausanne par Ch. Secrétan, 2 vol. in-8° ; Paris, chez Hachette; Genève, chez Joël Cherbuliez, 1849. J'ai exprimé ma pensée sur ce bel ouvrage et indiqué mes réserves dans la *Bibliothèque Universelle* de juillet 1849.

versé la foi à l'Évangile de Dieu, je le nie, et voici mes preuves.

Vous avez sans doute entendu parler du docteur Strauss, qui, indépendamment de sa notoriété théologique, causa, il y a une vingtaine d'années, la chute d'un gouvernement au canton de Zurich. Il est connu pour l'un des plus savants adversaires de la réalité des récits évangéliques, et son traducteur français n'a pas manqué de déclarer dans sa préface que l'œuvre qu'il a traduite est le résultat de *la science allemande.* Or, Strauss a des principes qui lui servent de guide et qu'il énonce en tête de son travail avec une louable franchise. Les voici : « Tout événement incompatible avec les lois connues de la nature n'est pas historique. — Les lois psychologiques ne permettent pas de croire qu'un homme ait agi, pensé, parlé autrement que les autres hommes. » Qu'est-ce à dire? C'est-à-dire que ce docteur a abordé l'histoire évangélique avec la certitude préalable qu'un fait surnaturel ne pouvait exister. Il est arrivé à conclure qu'il n'en existait pas..... On pouvait s'y attendre.

Je prends un autre exemple, et le choisis en France. Vous connaissez la position de M. Renan dans le monde religieux. Lui aussi nie le surnaturel; et comme il possède la science du critique, on croit souvent que ses négations sont le résultat de cette science. Mais il suffit de le lire pour reconnaître l'erreur d'une telle opinion. M. Renan, c'est lui qui nous

l'apprend, a un principe antérieur à ses recherches historiques, qui en devient le fil directeur. Ce principe, le voici: Tout fait donné pour surnaturel est faux. En conséquence, il efface de l'histoire tout ce qui a le caractère d'une intervention directe de Dieu, après quoi il ne rencontre nulle part cette intervention divine...... on pouvait encore s'y attendre.

Mais d'où vient à ce littérateur habile la règle suprême de sa critique historique? Écoutez : « Dieu, « Providence, immortalité, autant de bons vieux « mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie « interprétera dans des sens de plus en plus raffi- « nés[1]... » Vous l'entendez, Messieurs? Dieu, ce nom sacré, devant lequel les moins croyants d'entre nous s'arrêtent du moins avec respect, n'est ici qu'un vieux mot, qui sert moins à exprimer la pensée du sage qu'à la couvrir. Et quelle est la pensée nouvelle qui se cache sous le mot vieilli? Écoutez encore: « L'éternelle beauté vivra à jamais dans ce nom su- « blime (celui de Jésus-Christ), comme dans tous « ceux que l'humanité a choisis pour se rappeler ce « qu'elle est et s'enivrer de sa propre image. *Voilà « le Dieu vivant, voilà celui qu'il faut adorer*[2]. » Et ne croyez pas que j'abuse ici de lambeaux de phrases arrachés à ce qui les entoure et les explique, et détournés de leur sens. Vous pourrez voir la même négation de la réalité de Dieu dans des pages du

[1] *Études d'histoire religieuse*, page 419.
[2] *Idem*, page 215.

même auteur publiées dans le dernier numéro de la *Revue des Deux-Mondes*[1]. J'éprouve, il faut bien que je l'avoue, j'éprouve une répulsion toute spéciale pour ces écrits qui finissent comme une prière, après avoir affirmé que la raison absolue et l'absolue justice n'existent que dans l'humanité, et que, considérées hors de l'humanité, la justice absolue et la raison infinie ne sont que de vaines abstractions. Il est certain que, dans un pareil système, la question du surnaturel ne saurait même être posée.

Les deux savants dont je viens de citer l'exemple n'arrivent donc pas à la négation du surnaturel par la voie de la critique et de l'histoire; cette négation est leur point de départ, leur axiome. Je pense qu'il en est de même dans tous les cas. Mes connaissances en cette matière sont limitées, à la vérité; mais je ne connais pas un théologien qui ait nié le miracle, sans avoir déclaré de quelque manière que l'impossibilité du miracle était le fond de sa pensée. Dès lors, le phénomène est simple. Au moyen âge, les alchimistes, qui cherchaient la pierre philosophale, trouvaient parfois de l'or au fond de leur creuset.... lorsqu'ils en avaient mis dès le commencement de l'opération. Ainsi procèdent nos critiques célèbres, lorsqu'ils trouvent, au terme de leurs travaux, la négation qui fut leur point de départ.

[1] 15 janvier 1860. Dans cet article, l'auteur nie la réalité de la métaphysique, se contredit bientôt en posant les bases d'une métaphysique qui divinise l'homme, et conclut par une invocation au Père éternel.

Mais, dit-on, indépendamment de toute discussion particulière, de toute étude spéciale des documents, le sens critique en lui-même ne permet pas l'admission de l'ordre surnaturel. Le rejeter est le point de départ légitime d'un travail sérieux; ce n'est pas le résultat d'une étude particulière, c'est le résultat général de l'habitude des recherches et de la culture du sens historique. Cet argument n'a d'autre base que l'autorité de ceux qui le mettent en avant. A une autorité, opposons-en d'autres. Bossuet nous montre l'histoire universelle gravitant autour de Jésus-Christ, comme autour de son centre: mais Bossuet était un évêque, historien par occasion; son nom peut-être ne doit pas intervenir dans ce débat. Cherchons quelque chose de plus significatif.

Un homme qui a écrit l'histoire de notre patrie suisse, qui n'était point un homme d'église, ni même, à ce qu'il semble, un chrétien bien conséquent et bien pratique, Jean de Müller, vivait après Voltaire et Rousseau, après tout l'effort du dix-huitième siècle. Il se trouvait, en 1782, à Cassel, au plus fort de ses immenses études historiques, et écrivait de là à Charles Bonnet, notre compatriote et son ami, qui savait bien quelle différence les avait jusqu'alors séparés dans leur foi. Je prends une de ses lettres, qui porte la date du 27 mai:

« Vous m'aimez, mon cher et vénérable ami: ne « m'aimerez-vous pas plus encore, quand je vous « ressemblerai davantage, quand vous saurez que

« rien ne nous séparera jamais. Depuis que je suis « à Cassel je lis les anciens, sans en excepter aucun, « dans l'ordre des temps où ils ont vécu, et je n'o- « mets pas un fait remarquable sans l'extraire. Je « ne sais comment il me tomba dans l'esprit, il y a « deux mois, de jeter les yeux sur le Nouveau Tes- « tament, avant que je fusse entièrement parvenu « par mes lectures à l'époque où il a été écrit. Com- « ment vous exprimerai-je ce que j'y ai trouvé? Je « ne l'avais pas lu depuis bien des années, et en le « commençant j'étais prévenu contre lui. La lumière « qui aveugla saint Paul pendant le voyage de Da- « mas ne fut pas plus prodigieuse, plus surprenante « pour lui, que le fut pour moi ce que je découvris « tout d'un coup : l'accomplissement de toutes les « espérances, le point de perfection de toute la phi- « losophie, l'explication de toutes les révolutions, la « clef de toutes les contradictions apparentes du « monde physique et moral, la vie et l'immortalité. « Je vis la chose la plus étonnante opérée par les « plus petits moyens. Je vis le rapport de toutes les « révolutions de l'Asie et de l'Europe avec ce misé- « rable peuple qui conservait le dépôt des promesses, « comme on aime à confier les écritures à quelqu'un « qui, ne sachant pas écrire, ne saurait les falsifier. « Je vis la religion paraître au moment le plus favo- « rable à son établissement, et de la façon la moins « propre à la faire adopter... Le monde paraissant être « arrangé uniquement pour favoriser la religion du

« Sauveur, je n'y comprends plus rien, si cette reli-
« gion n'est pas d'un Dieu. Je n'ai lu aucun livre là-
« dessus; mais en étudiant tout ce qui s'est passé
« avant cette époque, j'ai toujours trouvé quelque
« chose qui manquait, et, depuis que je connais notre
« Seigneur, tout est clair à mes yeux; avec lui il n'y
« a rien que je ne puisse résoudre...... Pardonnez-
« moi de vous faire l'éloge du soleil, comme le ferait
« un aveugle qui, tout d'un coup, aurait reçu le don
« de la vue. »

Vous le voyez. Voici un historien qui aborde l'Évangile avec indifférence, bien plus, avec hostilité, il vous le déclare; et à la rencontre d'un Nouveau Testament, il se met à parler de l'histoire du monde comme Bossuet.

Mais il reste une dernière objection. Jean de Müller vivait au siècle dernier, et ce qui a ruiné, dit-on, toute croyance à l'ordre surnaturel, c'est surtout le réveil des études historiques qui caractérise notre siècle. Je répondrai par l'exemple d'Augustin Thierry, l'un des maîtres, nul ne le conteste, de la science historique de notre temps. Je ne parle pas de ses derniers jours, moments où l'on explique tout, au besoin, par la débilité sénile de l'intelligence. Augustin Thierry était en rapport d'étroite amitié avec un de nos compatriotes, mort depuis peu, M. D'Espine père[1]. Dans

[1] M. D'Espine, de Genève, était le père du docteur Marc D'Espine, enlevé depuis peu, lui aussi, à ses amis et à la science. Il était bien connu de ses compatriotes par son zèle pour la foi évangélique, la douceur de

une lettre qu'il lui écrivait en 1853, au moment même d'une de ses importantes publications, abordant la question religieuse, il parle de la foi des chrétiens comme du port qu'il va chercher, « port où la raison pure ne conduit pas, » cette raison « dont les incertitudes le fatiguent ; » et il ajoute ces lignes bien significatives pour ceux qui savent quelle était la position religieuse de son correspondant : « Ce « que je désire, c'est de pouvoir être dans ma com- « munion ce que vous êtes dans la vôtre, aussi « ferme et en même temps aussi tolérant que vous. »

Je ne veux pas faire dire à ces paroles plus qu'elles ne renferment ; j'en tire seulement cette conclusion, c'est que, de nos jours, un homme profondément versé dans la connaissance de l'histoire, et qui en avait, de l'aveu de tous, l'esprit et le génie, n'a rien trouvé dans sa science qui l'empêchât d'aller chercher le port que lui offrait la foi des chrétiens.

La science de notre siècle n'a donc nullement tranché la question du surnaturel, comme on nous le dit et nous le crie bien haut. La discussion reste ouverte. Il y aura toujours des savants enclins à identifier leurs vues personnelles avec *la science,* à faire du courant de leur propre pensée la tendance

son caractère et son active et chrétienne bienfaisance. Il a partagé la fin de son existence ici-bas entre les affections de la famille, les bonnes œuvres et la traduction des discours du prédicateur anglais Ryle. M. D'Espine, ayant longtemps habité le midi de la France, par raison de santé, était devenu propriétaire d'un domaine dans les environs de Hyères. C'est là qu'il contracta des liens d'amitié avec Augustin Thierry.

générale de l'esprit de leur temps. Il y aura toujours (et qui de nous ne cède parfois à cette tentation), il y aura toujours des hommes prêts à dire comme l'Armande de Molière :

> Nul n'aura de l'esprit, hors nous et nos amis.

Mais, à voir les choses telles qu'elles sont, personne n'a le droit d'affirmer que la science de notre siècle ait ruiné les bases de la foi des chrétiens; personne n'a le droit de l'affirmer d'une manière vague, et sans fournir ses preuves. Observons-le même en passant, cet appel incessant à la science moderne fournit par sa fréquence une présomption contre sa légitimité. Lorsqu'un point de doctrine est vraiment établi sur une base inébranlable, on s'y appuie, on le sait admis, on n'a plus à y revenir. Lorsqu'on proclame le plus haut et le plus souvent qu'une affirmation est incontestable, c'est parfois parce qu'on a le sentiment secret qu'elle peut être, qu'elle est, qu'elle sera légitimement contestée.

Maintenant, quelles preuves pourrons-nous alléguer pour établir la réalité de l'ordre surnaturel? Il importe d'abord de bien nous entendre sur la nature de ces preuves. Produirons-nous ici des démonstrations absolues, irréfutables, à la manière des géomètres, des démonstrations telles qu'il n'y ait rien à répliquer? Non, cela est impossible; il est facile de le comprendre. Que voulez-vous, en effet,

qu'on vous démontre de cette manière? Sera-ce le surnaturel historique, les miracles? Si vous croyez que Dieu était en Jésus-Christ, vous ne vous étonnerez pas que la nature docile ait obéi à son maître, et que le sépulcre ait rendu le prince de la vie. Tant que vous ne croirez pas, on ne pourra vous contraindre à accepter un miracle. Si on vous en parle, vous répondrez d'abord que les lois de la nature sont *trop connues* pour qu'il soit possible d'admettre rien de pareil. Si on insiste sur la valeur des témoignages, vous répondrez que les forces de la nature sont *trop peu connues* pour que, tel fait étant constaté, on soit autorisé à dire qu'il dépasse la nature. Il y a toujours moyen d'échapper, lorsqu'on le veut. Et ce seront peut-être les mêmes personnes qui, selon les besoins de leur cause, feront alternativement ces deux réponses contradictoires. Pour certains esprits, tout est bon : notre savoir et notre ignorance, la détermination et l'indétermination des lois qui régissent l'univers, tout est bon, pourvu qu'on se passe de Dieu.

Sera-ce le surnaturel divin, la libre résolution de l'amour du Créateur, qu'il s'agira d'établir logiquement, absolument? Qu'est-ce à dire, et où chercherions-nous nos arguments? Démontrer logiquement, c'est réduire aux lois de la nécessité; c'est prouver, non qu'une chose est, mais qu'il est impossible qu'elle soit autrement. Dans le domaine de ce qui se prouve ainsi, il ne peut y avoir, par la nature même

des choses, ni liberté ni amour. Dire d'un acte d'amour qu'il est nécessaire, qu'il est le résultat infaillible d'une chaîne de causes logiquement enchaînées, c'est le nier dans son essence même. Vouloir prouver de la sorte le surnaturel, c'est donc entreprendre une œuvre contradictoire dans la force du terme.

Il ne peut donc y avoir dans le sujet qui nous occupe de démonstration à la façon des géomètres. C'est la prétention d'arriver à des preuves de cette espèce qui produit l'arrogance des dogmatistes, et qui, par une réaction naturelle, fournit des armes à l'incrédulité : la démonstration annoncée par le croyant se trouve défectueuse, et l'adversaire triomphe. Mais si la science ne peut pas tout dans cet ordre d'idées, elle a toutefois une grande tâche à remplir. Il est des chrétiens qui, parce qu'on a abusé des procédés scientifiques appliqués aux matières religieuses, veulent opérer une séparation impossible entre la cause de l'Évangile et l'étude raisonnée des faits auxquels l'apparition de l'Évangile se trouve étroitement unie. Ces chrétiens cèdent à un découragement qui n'est pas justifié, et dont les périls sont manifestes. Cherchons à bien poser la question.

Je suppose que j'aie affaire à un homme au courant de la science moderne, ayant le besoin de méthodes rigoureuses, et doutant de l'Évangile, sans avoir de parti pris contre la vérité. Voici comment je procéderai à son égard, non sur le terrain des

preuves morales, toujours les mêmes en tout temps, mais sur le terrain variable des débats scientifiques. Je ne tenterai pas de lui prouver directement l'Églisè ou le Nouveau Testament. Mon interlocuteur saura toutes les controverses agitées au sujet du canon des Écritures. Quant à l'autorité de l'Église qui a formé ce recueil et l'a pris sous sa garantie, il est clair que cette autorité dépend de la solution donnée à la question capitale et première, la question de la nature et de l'autorité de Jésus-Christ, fondateur de l'Église. Ce qu'il me faut, c'est une base historique contenue dans des documents *incontestés.*

Or, cette base fixe nous la possédons, ces documents incontestés, ils sont dans nos mains. Les théologiens négatifs de l'Allemagne nous ont rendu un vrai service à cet égard; le bien peut sortir du mal. Ils ont soumis les livres du Nouveau Testament à une critique animée de l'esprit de destruction le plus prononcé; et l'évidence des faits les a contraints à s'arrêter devant quatre lettres de l'apôtre Paul : l'épître aux Romains, les deux aux Corinthiens et l'épître aux Galates. Il existe donc, dans l'état actuel de la science, quatre lettres de Paul de Tarse, que les douteurs les plus prononcés acceptent comme authentiques, et qui étaient écrites vers l'an 64 de notre ère approximativement. Si l'on n'accorde pas ce fait, il faut dire qu'il est incertain que Colomb ait découvert l'Amérique, qu'il n'est pas sûr que Cicéron ait écrit des harangues, et que l'on ne sait pas au juste

si Racine a fait applaudir ses tragédies sur les théâtres de Paris. Nous avons donc une base, un point de départ historique accepté par les savants les plus éloignés de la foi. J'ouvre maintenant l'un de ces documents incontestés et voici ce que j'y trouve :

« Frères, je vous rappelle l'Évangile que je vous « ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous « persévérez, et par lequel vous êtes sauvés, si vous « le retenez tel que je vous l'ai annoncé; autrement « vous auriez cru en vain. Je vous ai enseigné en « premier lieu ce que j'ai reçu. Christ est mort pour « nos péchés, selon les Écritures; il a été enseveli, « et il est ressuscité le troisième jour, selon les Écri- « tures; et il est apparu à Céphas, puis aux Douze. « Ensuite il est apparu en une fois à plus de cinq « cents frères, dont la plupart vivent encore à pré- « sent, et dont quelques-uns sont morts. Après cela, « il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. « Après tous, il m'est aussi apparu comme à un « avorton[1]...... »

Qu'est-ce que ces paroles établissent? Les idées de Paul de Tarse? Beaucoup davantage. Au moment où Paul écrivait, une église était fondée; l'Évangile était non-seulement prêché, mais reçu; et les chrétiens étaient réunis en communauté de croyants, sur la base de la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité. Dans le passage que nous venons de lire, Paul n'enseigne pas, il rappelle ce qui avait été enseigné avant la date de

[1] 1 Cor. xv, 1-8.

sa lettre. Paul atteste la résurrection de Jésus-Christ, et en appelle à des témoins nombreux, dont beaucoup étaient encore vivants. Il affirme que le Seigneur lui est apparu à lui-même aussi; et, dans sa lettre aux Galates[1], il déclare avoir « reçu et appris son Évangile non de l'homme, mais d'une révélation de Jésus-Christ. » Voilà des affirmations positives, catégoriques. Maintenant, la question se pose : Ce que Paul annonce est-il de Dieu ou des hommes? L'apôtre dit avoir reçu des révélations; que faut-il en penser? Trompe-t-il? On n'ose le dire. Est-il victime d'une hallucination et dupe de son propre enthousiasme, ou rend-il témoignage à la vérité? La question est précise pour ceux qui croient en Dieu. Si on la résout dans le sens de la foi, à partir de la base incontestée que la science nous a offerte, la pensée doit reconstruire (si j'ose ainsi parler) Jésus-Christ, l'Église, l'Écriture. Si on résout la question dans le sens du rationalisme, la pensée entre dans une autre voie; elle doit rendre compte par des moyens naturels des manifestations extraordinaires qui entourent l'apparition de l'Évangile. D'un côté, on étudie l'histoire des révélations de Dieu, de l'autre on ramène à la vérité rationnelle des croyances superstitieuses. Dès qu'on s'éloigne de quelques rares données de fait, admises par tout le monde, il n'y a pas une science théologique, il y en a deux qui obéissent à des principes contraires. Il n'y a pas une critique, il y en a deux:

[1] Gal. I, 12.

la critique de l'incrédulité et celle de la foi. Sur l'abîme qui les sépare personne encore n'a su jeter un pont.

Mais comment prendre parti? Comment se décider pour la foi ou pour la négation? Continuons à réunir les éléments du problème.

L'Évangile est annoncé. Suivons ses destinées dans le monde. Il naît dans un pays sans culture, et on ne peut dire avec vraisemblance qu'il soit le produit des lumières de l'antiquité. Il est annoncé immédiatement dans les centres les plus importants de la civilisation antique, et on ne peut dire qu'il ait grandi dans les ténèbres. Il s'établit par trois siècles de martyre, et il est manifeste que la force n'est pour rien dans ses succès. Il subit pendant quatre siècles les attaques des savants et des philosophes les plus renommés, et l'on ne peut dire qu'il s'est fortifié loin des discussions, jusqu'au moment où il était trop tard pour arrêter ses progrès. Après s'être établi d'une façon surprenante, le christianisme se maintient d'une manière qui n'est pas moins merveilleuse. Il a triomphé des attaques de ses adversaires et de ses persécuteurs; il remporte un triomphe nouveau sur les faiblesses, les lâchetés, les trahisons de ses disciples. Au milieu de toutes les misères humaines, de celles mêmes dont il est l'occasion, je le vois maintenir sa trace lumineuse et pure. J'ai entendu un orateur public accuser l'Évangile de tous les crimes accomplis au nom de la religion, de toutes les hontes de la chré-

tienté...... Je ne sais pas s'il est une preuve plus magnifique de sa divinité que ce sang et cette boue! Écoutez un poëte, s'adressant au Christ:

L'homme n'a pu souiller ta loi de vérité.
L'ignorance a terni tes lumières sublimes,
La haine a confondu tes vertus et nos crimes,
Les flatteurs aux tyrans ont vendu tes maximes;
Elle est encor justice, amour et liberté!
Et l'aveugle raison demande quels miracles
De cette loi vieillie attestent les oracles!
Ah! le miracle est là, permanent et sans fin,
Que cette vérité par ces flots d'impostures,
Que ce flambeau brillant par tant d'ombres obscures,
Que ce verbe incréé par nos lèvres impures
Ait passé deux mille ans, et soit encor divin [1]!

Il n'est pas interdit à de beaux vers de renfermer un solide argument; et quand on aura dit en prose qu'il est prodigieux que l'Évangile ait résisté à toutes les attaques dont il a été l'objet, et plus prodigieux peut-être qu'il ait résisté à toutes les défaillances de ses disciples, et à tous les crimes des soi-disant chrétiens, je crois qu'on aura dit quelque chose de très-sérieux. Vous savez bien que l'Évangile est encore la source de ce qu'il y a de meilleur sur la terre; vous le savez au fond, vous, le moins croyant d'entre nous. Malgré tout ce que vous avez à dire sur les faux dévots et les hypocrites, si vous connaissez un vrai chrétien — je dis un seul — un chrétien, c'est-à-dire un homme qui, appuyé sur le Rédempteur,

[1] Lamartine, *Hymne au Christ*.

cherche auprès de son Dieu la force de servir ses semblables, un homme aimant de prédilection les œuvres obscures et les dévouements inconnus...... je ne sais pas de qui vous faites à l'ordinaire votre société, mais, au jour de la détresse, c'est cet homme-là que vous souhaiterez près de vous.

Maintenant, Messieurs, je vais résumer en peu de mots des considérations qu'il serait facile d'étendre. Un homme a dit : « Je vous donne la paix. » Et depuis dix-huit siècles, des milliers de voix de pauvres et de riches, de savants et d'ignorants, ont répondu : « Oui, tu nous as donné la paix! »

Un homme a dit cette parole bien étonnante si l'habitude ne nous en voilait l'éclat : « Je suis la vérité. » Et des plus hauts sommets de la science, de l'histoire et de la philosophie, des hommes qui ont des égaux peut-être, mais qui n'ont pas de supérieurs dans le monde, ont répondu : « Oui, tu es la vérité. »

Un homme a dit : « Instruisez toutes les nations, » et sa parole est obéie. Et si loin que l'amour du gain conduise les voyageurs du commerce, si loin que la curiosité pousse les voyageurs de la science, aussi loin et plus loin encore, sur les côtes les plus brûlées du soleil, sur les rivages les plus glacés, je vois des hommes porter la parole de l'Évangile et planter la croix du Sauveur. Le phénomène est immense, et je n'ai pas encore indiqué l'action exercée par Jésus sur les lois, sur les mœurs, sur les institutions; je n'ai

pas indiqué cette civilisation dominatrice et maîtresse, qui n'est ni la civilisation de l'Orient, ni celle de l'Occident, ni celle du Nord, ni celle du Midi, ni celle d'une race, ni celle d'une autre race, mais qui est la civilisation chrétienne, et porte au front les signes d'une suprématie que nul ne songe à contester.

Oui, la civilisation chrétienne fait la conquête du monde, et le sel qui l'empêche de se corrompre et de s'anéantir dans sa corruption, c'est l'Évangile. Et qu'on ne vienne pas nous dire qu'enfermés dans notre petit horizon, nous développons ici un thème de rhétorique que pourrait aussi bien amplifier à son usage un lettré chinois, ou un brahmane indien. L'histoire universelle n'est pas la simple addition d'histoires particulières. Elle présente un courant visible, et ce courant nous porte et nous conduit à la conquête du globe. Les nations chrétiennes ont sur toutes les autres une supériorité dont elles abusent, et parfois d'une manière odieuse; mais cette supériorité, qui pourrait la méconnaître? Sont-ce les navires de l'Orient qui font le commerce de nos ports? Sont-ce les armées de la Chine qui menacent Londres ou Paris? Les brahmanes et les bouddhistes nous envoient-ils leurs missionnaires? Sont-ce ces peuples qui nous découvrent et nous étudient? N'est-ce pas nous qui apprenons à les connaître; n'est-ce pas dans les bibliothèques et les universités de l'Europe que l'Hindou devra bientôt venir apprendre l'histoire de son peuple et le

vrai sens des documents de sa littérature? Et cette supériorité incontestable, d'où vient-elle? Encore une fois, ce n'est pas une affaire de race ou de climat. Les nations reines du monde sont celles qui reposent sur la base de cet Évangile, qu'elles peuvent bien méconnaître, altérer, renier par leurs actes, mais qui fait pourtant leur force et leur vie. Ces nations, même par la violence, même par le crime, deviennent les instruments d'un plan divin, et accomplissent la prophétie de cet habitant des rives du Jourdain, qui savait que le champ où devait être semée sa parole c'était le monde, et que tous les peuples de la terre étaient son héritage.

On dit parfois qu'une vue plus étendue de l'histoire doit ébranler notre foi, que l'étude des religions comparées élève des nuages qui arrêtent les rayons de la divinité de l'Évangile. Croyez, Messieurs (et si j'ai l'air de parler ici avec autorité, je ne veux pourtant que faire appel à votre réflexion), croyez bien que nous marchons à un résultat tout contraire. L'Évangile est unique, comme la civilisation dont il est le principe; plus les religions païennes seront connues, plus resplendira l'auréole lumineuse qui ceint le front du fils de Marie. L'Évangile est unique; ses adversaires eux-mêmes le reconnaissent lorsqu'ils ne sont pas sur leurs gardes. On ne peut le réduire à n'être qu'un cas particulier de l'application d'une loi générale, car il échappe à toute comparaison. Je ne pense pas qu'aucun philosophe sérieux le con-

teste de nos jours : la question de la divinité d'une religion ne se pose pas, ou elle se pose pour le christianisme seul.

L'établissement et le maintien de l'Évangile nous présentent donc un phénomène immense, un phénomène incomparable. Et que trouvons-nous à son début? Un homme mis en croix, sur une colline de la Judée, entre des femmes qui pleurent et un peuple qui se moque; et du pied de cette croix, quelques messagers obscurs se répandant pour dire au monde : « Ce pendu au bois est le Fils de Dieu. Convertissez-vous! »

Tels sont les faits. J'affirme maintenant que leur explication la plus raisonnable est de dire : « C'est ici l'œuvre de Dieu. »

Poser la question, en bien établir les termes, montrer les éléments de la réponse, c'est tout ce que peuvent l'étude et la réflexion, dans le sujet qui nous occupe. La science peut résoudre les objections que la science elle-même a fait naître dans l'esprit. Il ne lui appartient pas de produire la foi. S'il fallait être savant pour aller à la rencontre de son Dieu, que seraient, au prix de cette inégalité, toutes les autres inégalités de l'humaine existence!

Le travail de l'esprit peut dissiper des préventions hostiles à la vérité religieuse, préparer les voies à l'Évangile, établir ses titres de crédibilité; mais dans la formation d'une croyance proprement dite,

d'une croyance qui devient le fondement de la vie, il entre un élément d'un autre ordre.

Pourquoi donc les croyants croient-ils? Demandez-le-leur. Ils vous diront que l'origine de leur foi, c'est leur rencontre avec les promesses, les grâces, les lumières qu'apporte Jésus-Christ. Cette foi se développe peu à peu chez les uns, chez les autres elle envahit l'âme subitement, à un moment donné; chez tous, elle est le produit de la vie, de la vie de l'âme, au sens le plus complet de ce mot, de la vie dans ses rapports avec le monde et avec Dieu. Pour vous rendre compte de la marche de ses pensées, de la formation de ses espérances, il faudrait souvent qu'un chrétien vous racontât sa vie entière et vous livrât les derniers secrets de sa conscience. Pouvons-nous indiquer tout ce qui conduit à l'Évangile? La douleur, la satiété des plaisirs, les illusions perdues, la lutte contre les passions, les chutes amères, l'existence brisée par une séparation cruelle, le besoin de force, le besoin de repos, le besoin de lumière et d'intelligence....... Mais qui pourrait dire tous les chemins que suivent les âmes? Qui pourrait nommer tous les points de l'horizon d'où arrivent des hommes qui, se rencontrant aux pieds de Jésus-Christ, s'accordent à lui rendre, sous mille formes, le témoignage de l'aveugle-né : « J'étais aveugle, et maintenant je vois. »

On peut étudier et reconnaître, dans une certaine mesure, les voies diverses par lesquelles les croyants

sont parvenus à la foi; mais quant au fait dernier, quant à la formation même de la conviction, il reste un mystère, un secret et une œuvre de Dieu. Et ne croyez pas que je vienne ici plaider une exception en faveur de l'Évangile, et opérer je ne sais quel escamotage au profit de la religion de vérité. C'est une des lois fondamentales de l'ordre moral et spirituel, que dans cet ordre tout entier, le travail de la seule intelligence n'explique rien d'une manière complète.

Leibnitz dit quelque part : Si la géométrie contrariait nos passions, il ne manquerait pas de gens pour contester la solidité de ses démonstrations. Je ne m'arrête pas à ce paradoxe, bien que vous puissiez fouiller toutes les annales du genre humain sans y trouver un homme plus compétent que Leibnitz pour prononcer sur de telles matières. J'admets donc que, dans le domaine de l'observation et du calcul, il n'y a pas de discussion qui ne puisse trouver son terme dans la science même. Dès que vous touchez le monde spirituel, il en est autrement. Vous croyez en Dieu, n'est-ce pas? Vous diriez bien au moins avec M. de Voltaire, lorsqu'on lui propose de se faire athée :

L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Eh bien ! Messieurs, n'avez-vous pas entendu dire qu'il y a eu des astronomes athées? Cela vous étonne,

et moi aussi; mais notre étonnement constate le fait et ne le détruit pas. Les cieux et la terre racontent la puissance et la sagesse de l'architecte des mondes; mais si vous n'avez pas rendu gloire au Créateur à l'aspect d'un brin d'herbe, en présence d'un insecte qui traverse l'air, l'étude la plus profonde ne vous le fera rencontrer ni dans les astres des cieux, ni dans les merveilles de la terre. La foi en Dieu suppose donc autre chose que la pure science.

Vous croyez à la morale. Vous tiendriez pour un insulteur celui qui vous dirait en face que le devoir n'est qu'un mot honnête dont vous couvrez la recherche de votre plaisir. Ignorez-vous que la réalité de l'ordre moral a été niée, non-seulement par des hommes grossiers ou légers jusqu'à la déraison, mais par des penseurs estimés pour la force de leur intelligence? Ignorez-vous que de graves philosophes ont consacré de longs volumes à établir que le devoir est un mot vide de sens et que l'homme ne cherche jamais que son intérêt? La foi au devoir suppose donc autre chose que la pure science.

Que s'est-il passé chez ces hommes qui nient les bases fondamentales de l'ordre spirituel? Ont-ils, dans leur conscience, lutté contre la vérité? Je l'ignore. J'ignore ce que Dieu pourra leur dire un jour. Plusieurs d'entre eux présentent les signes d'un caractère moral digne de respect; et sans méconnaître le lien profond qui rattache l'erreur au péché, je ne me sens pas le droit de leur dire qu'ils

se trompent parce qu'ils sont méchants. Mais j'ai le droit de l'affirmer, car cela ressort avec une entière évidence de l'examen des faits : ce n'est pas la science qui creuse, et ce n'est pas la science seule qui peut combler l'abîme ouvert entre les adorateurs du Dieu saint et les hommes qui nient Dieu et sa loi. Dans la formation des croyances les plus élémentaires de l'ordre spirituel, à côté du travail de l'esprit, se rencontre un mystère que je ne puis réduire à la mesure de mes conceptions. Dire que dans la naissance de la foi chrétienne, au delà de la science, il y a dans les âmes une œuvre d'une autre nature qui est le secret de Dieu, ce n'est donc pas plaider une exception pour le besoin de ma cause.

Mais n'abusons pas de cette vérité; ne comptons pas sur l'œuvre divine, en demeurant dans un lâche sommeil, qui serait la violation directe du premier de nos devoirs. Ne comptons pas sur un coup de la grâce; n'attendons pas l'éclair qui foudroya Saul sur le chemin de Damas. Autres sont les voies ordinaires de la Providence. La foi, dans son principe, est le plus souvent une faible lueur qui paraît au fond de la conscience. C'est cette pensée qui vous vint un jour que l'Évangile pourrait bien être la vérité; c'est ce besoin de pardon qui tourna vos regards vers le Rédempteur; c'est cet étonnement que vous fit éprouver la rencontre d'un vrai chrétien. Ce sentiment de votre cœur, cette pensée de votre esprit sont la lueur blanchissante de l'aube matinale

qui, reçue dans une conscience droite et suivie par une volonté bonne, ira grandissant peu à peu jusqu'à la splendeur du midi. Pour marcher dans ces voies, il y a une méthode indiquée par Jésus-Christ, et recommandée par l'expérience de ses disciples. Elle se ramène à ces deux prescriptions: la pratique et la prière. La pratique des œuvres chrétiennes ne procédant pas encore de la foi, mais du désir de la foi; la prière ne reposant pas encore sur la certitude d'être exaucé, mais sur l'espoir d'être entendu.

A ce dernier égard, laissez-moi vous citer un fait digne de vous être rapporté. Un des membres de la convention nationale, Isnard, avait soulevé les murmures de cette assemblée, peu exigeante cependant à l'égard de la foi, en prononçant ces paroles athées: « La loi, voilà mon Dieu, je n'en connais pas d'autre. » Plus tard, il s'attira les honneurs de la proscription, pour s'être écrié, en présence d'une menace d'émeute, que si Paris continuait à attenter à la représentation nationale, on chercherait bientôt sur les rives de la Seine la place où Paris aurait existé. Réduit à se cacher, il passa seize mois dans une cave du faubourg Saint-Antoine. Là, comme perdu dans les entrailles de la terre, et n'ayant que la mort en perspective, il se tourna vers Dieu. Voici comment il rend compte lui-même de ses expériences :

« Je m'aperçus qu'en matière religieuse, la solu-
« tion de la vérité dépend moins de l'effort de notre

« esprit que de la disposition de notre cœur....... Je « reconnus que dans la nuit obscure de la métaphy- « sique religieuse, la vérité ne se montre que par « éclairs qu'il faut saisir, et comme une flamme que « l'humble prière allume et que l'orgueil éteint...... « Je commençai donc par prier, et, plus en rapport « avec Dieu, je devins meilleur, plus calme, plus apte « à discerner la vérité [1]. »

Ce ne fut pas là un mouvement passager : Isnard a prouvé par trente années d'une vie humble et chrétienne la réalité de sa conversion et l'efficace de la prière pour conduire à la foi.

La méthode de la vie intérieure et spirituelle, il appartient aux prédicateurs de vous en rappeler les bases, aux conseillers chrétiens d'en faire l'application. Ma tâche est autre. J'ai pour mission de vous dire ce que peuvent, en de tels sujets, l'étude et la réflexion. Je ne suis pas ici un prédicateur, ayant charge d'âmes, ni un théologien accrédité pour vous exposer le dogme de son église. Je suis au milieu de vous comme un homme quelconque, qui, ayant eu le goût et le loisir de réfléchir sur ces matières, vient vous inviter à y réfléchir pour vous-mêmes, sans pouvoir donner de sa parole aucune autre garantie que la sincérité de sa recherche et son sérieux désir de vous dire les choses précisément comme il les pense.

[1] *De l'immortalité de l'âme,* par Maximin Isnard. Paris, 1802.

Aujourd'hui, j'ai surtout cherché à vous démontrer que les caractères extérieurs de la révélation de Jésus-Christ la rendent respectable à la raison. Dans notre prochaine séance je m'efforcerai d'établir que la doctrine de Jésus-Christ sur la vie éternelle se recommande à l'esprit, au cœur et à la conscience des hommes de bonne volonté.

SIXIÈME DISCOURS

La doctrine chrétienne de la vie éternelle.

A Genève, le 15 décembre 1859. — A Lausanne, le 23 janvier 1860.

Messieurs,

L'histoire nous montre l'homme partout et toujours en souci de son avenir. Aux questions qu'il se pose à cet égard, le vaste Orient nous a fait entendre une réponse lugubre. Au fond de sa pensée, nous n'avons trouvé que l'espoir du repos, d'un sommeil profond, sans songe et sans réveil. En Grèce, au delà des fantaisies brillantes de l'imagination populaire, nous avons rencontré la parole des sages. Ces sages ont rendu à l'esprit humain des services immortels : ils ont constaté quelques-uns des titres de notre noblesse ; ils ont démontré la nature spirituelle du principe de la pensée ; mais, en présence d'une affirmation précise sur notre avenir personnel et conscient, ils ont hésité, et se sont gardé, pour dernière consolation, l'idée que la vie a si peu de valeur que,

dût-elle faire place au néant, il serait encore doux de mourir. C'est Socrate qui parle ainsi, et je m'en suis toujours étonné. Quand je me représente la vie du philosophe d'Athènes, cette existence si pleine et si animée, passée, sous le beau ciel de la Grèce, dans le charme des plus nobles entretiens, je m'étonne que le possesseur de tant de biens fît si peu de cas de la vie. Mais c'est bien Socrate qui déclare qu'il est peu de nos plus belles journées qui vaillent le repos du sommeil.

Jésus-Christ paraît, et, à sa parole, une foi profonde dans l'immortel avenir éclate chez ses disciples. Pouvons-nous nous associer à ces hautes espérances? A la maladie qui nous mine ou nous menace, au temps qui nous entraîne, à toutes ces voix qui nous disent : « Je te conduis à la mort, » pouvons-nous répondre, dans un humble et ferme espoir : « A la vie? » Et, lorsqu'il s'agit de ceux qui nous ont quittés, au lieu de dire : ils ne sont plus, pouvons-nous dire : ils sont nés à la vie des cieux? On le conteste. On affirme que la science moderne a relégué au nombre des superstitions la foi dans le Ressuscité. J'ai cherché à établir le contraire, à vous prouver que, toutes choses considérées, nous pouvons nous associer aux grandes pensées d'un homme qui a malheureusement servi plusieurs causes, en sorte que je ne puis lui emprunter ici que l'éclat un peu pompeux de sa parole.

« Ainsi que le disent quelques-uns, assisterions-

« nous aux funérailles du christianisme vieilli ?
« Était-il destiné à s'user comme tout le reste ?
« Devait-il arriver un temps où lui aussi ne serait
« plus qu'un souvenir ? Les espérances du genre
« humain sauvé sur le Golgotha n'auraient-elles été
« que le rêve de vingt siècles ? Devaient-elles ren-
« contrer au bout de ce terme un second tombeau,
« un tombeau scellé pour jamais, et ce tumulte des
« peuples en mouvement ne serait-il que le convoi
« du Christ ? Non, non, laissez ces vaines frayeurs
« aux âmes défaillantes, à ceux dont le cœur en-
« gourdi a presque cessé de battre, et dont la vue
« s'est affaiblie dans les ténèbres. Ne vous troublez
« pas de la joie lugubre de ces pauvres insensés qui,
« n'ayant que la mort pour se consoler de la mort,
« croient le soleil éteint quand autour d'eux ils ont
« fait la nuit en remuant la poussière du sépulcre. Le
« Christ est ressuscité, il vit, il vivra toujours[1]. »

Le Christ est ressuscité ; c'est la base du repos, le fondement de la foi qui espère sans orgueil et s'humilie sans découragement, parce qu'elle a placé son espérance dans l'amour et le pardon de son Dieu.

Jésus-Christ est le chemin de la vie, de la vie stable et sans fin. La vie éternelle, c'est la réconciliation avec Dieu ; et si vous réfléchissez que Dieu seul est permanent, vous ne vous étonnerez pas d'entendre dire que se réconcilier avec lui, c'est entrer dans l'éternité. La vie éternelle n'est pas seulement à ve-

[1] Lamennais, *Affaires de Rome*.

nir, future, l'éternité embrasse le présent et le passé. La vie éternelle existe dès maintenant dans les âmes unies à leur Créateur. Aussi, me bornant à mon objet spécial, je laisse de côté l'histoire des âmes au moment de leur séparation de l'enveloppe périssable qui les revêt ici-bas; je laisse de côté les mystères redoutables de la justice exercée sur les volontés en révolte; je ne m'attache ici qu'à la considération du terme où l'amour suprême veut nous conduire. La vie éternelle est une expression qui, si j'ai bien compté, se trouve quarante fois dans les livres du Nouveau Testament, et quarante fois elle est prise dans le même sens, savoir le bonheur que Dieu nous destine, l'état en vue duquel nous avons été tirés du néant.

Cet état quel est-il? Que lisons-nous dans le code sacré? Nous sommes des créatures de Dieu. Thomas d'Aquin dit quelque part : « Dieu a créé les choses pour qu'elles fussent. » La première fois que j'ai rencontré ces paroles, je n'ai su y voir qu'une sorte de naïveté. En y pensant mieux, je les ai trouvées d'une grande profondeur, j'ai reconnu la traduction de cette pensée de Jésus-Christ : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Dieu a créé les choses pour qu'elles fussent; or les actes de Dieu sont sans repentir; il ne nous a pas tirés du néant pour nous y replonger; il ne nous a pas donné la vie pour nous tuer. Ce qu'il a fait, il l'a fait pour toujours. Nous ne sommes pas le produit éphémère

du jeu de la vie universelle, la manifestation passagère des forces de la nature; nous sommes des êtres, et les êtres voulus de Dieu sont durables: c'est une donnée de la foi, c'est même une présomption de la raison. Conduits par un sûr instinct, les matérialistes, qui nous refusent l'immortalité, commencent par nous refuser l'existence; ils nous réduisent au rang des phénomènes transitoires que manifeste et détruit le mouvement de la matière, seule réelle dans leur pensée.

Dieu veut que nous soyons. Dans quelle condition? Dans la sainteté, c'est-à-dire voulant le bien et y trouvant le bonheur. Le plan de l'Éternel nous a été révélé. Il nous a faits à son image, et nous a donné le privilége d'établir notre domination sur les éléments de la nature, dans une mesure fixée par sa sagesse et par sa bonté. Une puissance intelligente et libre est l'essence de l'homme, elle est en nous l'image de Celui qui peut tout. Et la puissance créée doit s'associer aux plans de la puissance créatrice. « Ta volonté soit faite, » devons-nous dire, et c'est là la sainteté. Vouloir ce que Dieu veut, c'est vouloir l'accomplissement de l'ordre absolu; c'est la sainteté, et c'est aussi le bonheur. Si le beau est, comme on l'a dit, la splendeur du vrai, le bonheur n'est que la lumière qui émane du devoir accompli.

Je dois ici m'arrêter un moment à l'examen d'une idée trop répandue et trop féconde en conséquences pour nous demeurer indifférente.

Un chansonnier peut bien, le verre en main, célébrer le *dieu des bonnes gens*, accueillant avec une égale indulgence tous ceux qui se présentent à lui. Nous-mêmes, dans notre légèreté, nous nous laissons entraîner à parler de ceux qui ne sont plus comme si le dernier soupir de la vie de la terre était nécessairement, et dans tous les cas, la première respiration de la vie des cieux. Nous accréditons ainsi l'idée d'un Dieu bénévole, dont la bonté facile ne laisse aucune place à la crainte, d'un Dieu tel qu'après la mort, nous trouvons nécessairement le bonheur auprès de lui. Mais ce Dieu lointain, ce Dieu qui semble dormir, pendant l'économie présente, pour s'éveiller un jour dans le souvenir de sa bonté, je ne le connais pas. Celui que je connais, c'est le Dieu en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être, qui réside sur la terre, près de nous, aussi bien que dans les profondeurs des cieux; qui nous voit et connaît nos maux mieux que nous-mêmes. Il connaît nos misères, il sait nos douleurs, et il les permet; Dieu est là et nous souffrons. Ces maux, triste partage de notre nature déchue, me crient bien haut qu'il n'y a de bonheur que dans l'ordre, que Dieu conserve les lois qu'il a établies; que dans son royaume et sous son regard, la souffrance accompagne le péché, la calamité poursuit les égarements du cœur, comme l'ombre suit le corps sous les rayons du soleil. Dans le tremblement de mon cœur et l'épouvante de ma raison, ma raison même, in-

struite par l'expérience, me force à conclure que là où la révolte contre la lumière durera toujours, les ténèbres n'auront point de fin. Ce n'est pas là mon sujet; je l'ai dit. Mais il y aurait eu de la lâcheté de ma part à garder sur ce point un silence absolu; et je vous honore assez pour croire que vous ne m'estimeriez pas si je venais ici sacrifier la vérité au désir de vous être agréable.

La vie éternelle est une vie sainte. Sur la porte du royaume des cieux on lit cette inscription : « Rien d'impur ni de souillé n'entre ici. »

Ce qui est éternel, c'est ce qui est saint, ou ce qui peut être sanctifié; et tout ce qui en nous peut être sanctifié, appartient à la vie éternelle. Et qu'est-ce qui peut être sanctifié en nous? Notre être tout entier, dans les conditions voulues par le Créateur, car il a créé les choses pour qu'elles fussent. Aussi à la question que nous venons de poser, qu'est-ce qui en nous est susceptible de sanctification? l'apôtre Paul répond d'une manière précise : tout; et il développe sa pensée : tout, l'esprit, l'âme et le corps[1]. Arrêtons-nous un moment à ce dernier point.

Le corps n'est pas un élément passager de notre existence. Il doit faire dans l'économie à venir, comme dans l'économie présente, une partie constitutive de notre personne. Le corps ne doit pas se détruire, mais subir une transformation qui le ren-

[1] 1 Thessaloniciens, v, 23.

dra incorruptible et glorieux. Les Athéniens avaient écouté l'apôtre avec patience tandis qu'il leur parlait du Dieu créateur; ils se moquèrent de lui lorsqu'il leur annonça la résurrection. Cette doctrine soulève encore bien des objections. Et cependant cette doctrine méconnue et raillée est véritablement une des pierres angulaires d'une vraie science de l'homme. Le temps me manque pour vous le démontrer. Permettez-moi pourtant de vous fournir à cet égard quelques indications rapides.

Une pensée assez généralement répandue dans l'antiquité, et qui prévaut encore dans les philosophies orientales, est que le corps est un élément méprisable, un mal. De là naissent deux tendances absolument contraires. Les uns estiment que le sage doit se réfugier dans la partie supérieure de sa nature, sans prendre garde, en aucune sorte, à ce corps grossier et indigne de son attention.

> Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,
> D'un prix à mériter seulement qu'on y pense,
> Et ne devons-nous pas laisser cela bien loin ?

Ces paroles de la Philaminte de Molière ont été souvent développées par une certaine métaphysique. On méprise le corps, et parce qu'on le méprise, on le laisse faire, suivre son penchant et ses appétits. La licence se trouve mise de la sorte sous la garde de la philosophie. D'autres penseurs méprisent le corps moins qu'ils ne le haïssent. Ils s'appliquent

à opprimer, autant que possible, cet ennemi de l'âme, à lui refuser tout ce qui dépasse le strict nécessaire; ils arrivent à ces macérations excessives, dont l'Inde, en particulier, offre des exemples. Ainsi de la pensée que le corps est méprisable et mauvais, sortent deux conséquences directement contraires : le relâchement moral le plus entier et le plus dur ascétisme. L'Évangile tarit d'un mot la source de ces erreurs: le corps doit être sanctifié, il doit être « le temple du Saint-Esprit. » Il faut résister à la chair, c'est-à-dire aux convoitises mauvaises et aux appétits déréglés; il faut dompter l'organisme, parce que les organes doivent être les serviteurs de l'esprit; mais le corps en lui-même est bon, et, à sa manière, il est appelé à glorifier Dieu.

Abordons une autre idée, voisine de la précédente. Dans les mêmes doctrines, qui font de l'organisme un élément inférieur et mauvais, on rencontre une tendance prononcée à voir dans le corps la condition de l'existence personnelle, à admettre, par suite, qu'une âme sans corps n'aurait plus conscience d'elle-même. La physiologie et la psychologie fournissent des inductions assez solides à l'appui de ces vues, en sorte que la philosophie qui admet une existence des âmes à l'état pur, se trouve souvent en conflit avec les sciences expérimentales. Le corps ressuscitera, dit l'Évangile, et l'Évangile offre ainsi un terrain solide où les naturalistes et

les philosophes peuvent se rencontrer dans la vérité.

Telles sont les conséquences importantes de la doctrine chrétienne sur la résurrection des corps. Mais les esprits qui ont une demi-teinture de science et qui savent que les molécules de la matière passent d'un corps organisé dans un autre, demandent en souriant comment feront les âmes, au moment de la résurrection, pour retrouver leur enveloppe, puisque les mêmes molécules auront appartenu à une foule d'âmes successivement. Un peu de science, disait Bacon, éloigne de la religion, beaucoup de science y ramène. Cette parole célèbre trouve ici son application. La science ne vous dit pas seulement qu'un corps qui se dissout cède ses molécules à d'autres formes organisées; elle vous dit que, dans le cours de la vie, les particules matérielles du corps se renouvellent entièrement. Votre corps actuel ne possède plus une seule des parties matérielles de votre corps d'il y a vingt ans. Hésitez-vous à dire que votre corps est le même? Quel est donc ce corps toujours le même, dans le renouvellement de toutes ses parties? C'est le principe de la vie organique, le principe qui a le pouvoir de s'emparer des éléments de la matière, de leur donner la forme et la vie, et de les rejeter, après un certain temps, pour les rendre à la circulation universelle, en les remplaçant par des éléments nouveaux. C'est ce principe, uni à l'âme par un lien intime, qui est le corps un et permanent. Voilà ce

qu'enseigne la science; et, avant la science, saint Paul le disait assez clairement lorsqu'il parlait aux Corinthiens[1] de la graine qui meurt en donnant vie à une plante qui ne renferme plus aucun des éléments de la semence elle-même. Lisez, Messieurs, l'exposition complète de la pensée de l'apôtre, vous comprendrez cette transformation du corps, devenant glorieux et spirituel dans l'économie future; et vous comprendrez aussi tout ce qu'il y a de superficiel dans certaines objections de l'incrédulité. Je reviens à mon objet principal.

Tout ce qui est en nous, ai-je dit, appartient à la vie éternelle : intelligence, volonté, affections légitimes, joies pures et objets de nos affections, inséparables de ces affections mêmes. Ceux qui sont bien morts sont vivants; ou plutôt, dans le ciel et sur la terre, il n'y a de morts que nous, nous et nos pareils, aussi longtemps que nous restons éloignés de Celui qui est la source de la vie. Vous citerai-je ici des textes? Non. Prenez le Nouveau Testament; lisez-le avec attention, et cherchez bien s'il renferme une page, une ligne qui vous permette de supposer qu'au delà du voile de la mort, nous ne nous retrouverons pas vivants, ayant la conscience de nous-mêmes, et dans une société sainte, dont Celui qui a voulu être ici-bas notre frère, sera le centre et l'éternelle lumière. Écoutons à ce sujet deux représentants de la

[1] Epître I, chapitre xv.

pensée chrétienne, séparés par des siècles, mais unis dans une même espérance. « Nos liens communs, » dit un des écrivains de l'ancienne église, Tertullien, « nos liens communs deviendront d'autant plus « étroits, que nous sommes destinés à une vie meil- « leure, à ressusciter pour vivre d'une communion « spirituelle. Lorsque nous serons près de Dieu, nous « serons aussi près les uns des autres, puisqu'en « Dieu nous ne serons tous qu'un. » En transcrivant ces paroles anciennes, le professeur Néander, de Berlin, y joint, en ces termes, l'expression de sa propre pensée: « Vivre soi-même, mais dans un « corps glorifié, d'une vie nouvelle et glorieuse, telle « est la promesse de l'Évangile. Les âmes qui se « sont rencontrées ici-bas, et qui ont appris à se « connaître et à s'aimer mutuellement, se connaî- « tront et s'aimeront bien plus intimement lors- « qu'elles se retrouveront auprès de Dieu. Quand « l'imperfection sera dissipée par la perfection, quand « la foi sera changée en vue, l'amour, rapproché de « la source de tout amour, rapproché de l'amour « même, qui est Dieu, ne fera que croître et se pu- « rifier[1]. »

C'est donc tout ce qui est en nous qui doit entrer dans le royaume des cieux, oui, tout, sauf le péché, parce que le péché n'est pas un être, mais seulement la déviation de ce qui est. Le péché, c'est la

[1] *Mémoires pour servir à l'histoire du christianisme* (traduction française), tome I, pages 163 et 164.

révolte de notre volonté, mais ce n'est pas la volonté; c'est l'égarement de la pensée, mais ce n'est pas la pensée; c'est le déréglement de nos affections, mais ce n'est pas la puissance d'aimer. Et cette déviation, cette perversion de la nature, ce n'est pas l'œuvre de Dieu, c'est la triste création de la créature. Tout notre être est fait pour l'avenir céleste, mais notre être dépouillé de l'égoïsme, qui est la racine du péché. Il ne faut que renoncer à ce *moi*, centre de notre vie, petit dieu auquel nous dressons un autel en face du Dieu vivant; il ne faut qu'entrer dans les plans du Père commun, nous aimer comme les autres, comme l'un des membres de la grande famille, sentir que toute joie égoïste est un mal, que notre bonheur doit être dans le bonheur de tous; il faut renverser ces murs mitoyens qu'élève l'orgueil, comprendre que dans le séjour éternel, si nous sommes dignes d'y entrer, nous retrouverons le plus petit, le plus méprisé, le plus méprisable de nos semblables, s'il répond à l'appel de Dieu, ne fût-ce qu'à la onzième heure! Je sais bien que cette pensée répugne parfois à notre cœur. Je sais bien qu'il est tel de nos semblables dont nous sommes tentés de dire qu'avec lui nous ne voudrions pas du paradis. Mais, Messieurs, si, par une dispensation douloureuse de la Providence, ce méprisé entre les méprisés, ce méprisable entre les méprisables était votre frère, votre père, votre enfant, vous insurgeriez-vous contre le décret qui lui ferait miséricorde et grâce? Faites donc aux autres

ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes!

Tout ce qui est susceptible d'être sanctifié appartient donc à l'éternité, et c'est pourquoi l'éternité commence ici-bas, en un sens. Ce qui est pur, ce qui est bon, ce qui est voulu de Dieu, est voulu pour toujours. L'expérience de la vie ne nous donne-t-elle pas à cet égard une haute instruction? Toute joie coupable amène le dégoût; tout plaisir illégitime produit la satiété; l'âme livrée aux convoitises est incessamment entraînée de désirs en désirs et de déceptions en déceptions, tandis que les joies pures seules sont fermes et permanentes, tandis que l'âme tournée vers Dieu, et trouvant en Dieu son repos, semble échapper déjà, en quelque mesure, à l'écoulement rapide des choses de la terre. Les éléments durables de notre existence sont donc comme désignés d'avance par leur propre stabilité. Le royaume des cieux est sur la terre, mais il y est sous un voile, comme l'éclat du firmament est là, dans le jour le plus sombre. Otez le nuage, vous verrez resplendir l'azur éternel. Aussi Jésus-Christ, qui est pour nous le chemin, est-il en lui-même la vie, parce que, dégagé des nuages du péché, il est la réalisation vivante du plan primitif de la création; surnaturel dans le monde du péché, il est seul la nature selon le décret de l'amour éternel. Et il est venu à nous pour que la vraie vie commence, dès ici-bas, dans l'âme de ses disciples. La vie éternelle ne sera que

l'épanouissement d'un germe que possèdent, dès maintenant, ceux qui se donnent à Dieu. La graine que vous placez dans le sol renferme déjà les fleurs et les fruits qu'en feront sortir les pluies fertilisantes et les rayons vivifiants du soleil. En nous aussi Dieu a placé un germe fécond, auquel il ne manque pour s'épanouir entièrement que l'air du ciel et le soleil de l'éternité.

Gardons-nous toutefois de méconnaître l'étendue et l'importance de la transformation que nous réserve l'avenir : la vie éternelle est ici-bas, mais dans quelles conditions? sainteté toujours près de la souillure, lueurs fugitives qui vont s'éteignant dans les ténèbres, joies d'un moment toujours soumises au vent de l'instabilité. Or, nous avons une plus haute espérance. Nous attendons mieux que le prolongement, plus ou moins brillant, de la vie présente; nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où, hors des atteintes de la misère et du péché, la justice habitera.

Élevons-nous à la considération de cette économie future. Abordons cette étude avec une foi d'enfants, mais en étant des hommes faits quant à l'intelligence : c'est une recommandation de l'apôtre Paul. N'imputons pas à notre foi tous les caprices de notre pensée et toutes les fantaisies de notre imagination.

Que seront les royaumes éternels? Livrez-vous à vos rêves les plus beaux; voyez, dans le monde à venir, des collines couvertes de fleurs dont la terre

ignore la beauté; faites réfléchir leur image dans des lacs plus bleus et plus transparents que le plus pur cristal de nos eaux; éclairez ces sites incomparables des rayons d'un soleil qui ne se couche jamais; entendez monter du fond des vallées du Paradis et du sommet des Alpes de l'éternité les mélodies d'un alleluia sans fin..... Qu'aurez-vous fait? Vous aurez fait de la poésie; vous aurez coloré des reflets brillants de l'idéal les réalités qui vous sont connues. Laissons maintenant intervenir la réflexion. La réflexion nous enseigne que le son dépend de l'oreille, et la couleur de l'œil. Toutes les représentations empruntées aux résultats de notre organisation actuelle sont de nulle valeur pour un autre mode d'existence. L'œil d'ici-bas ne saurait percevoir une autre lumière que la lumière terrestre; l'ouïe de la terre ne peut nous fournir aucune idée des mélodies des cieux. Changez nos organes, tout changera pour nous; la plus haute poésie ne peut soulever la moindre partie du voile qui nous dérobe l'avenir.

Voilà ce que dit l'intelligence des hommes faits. Le monde à venir échappe entièrement à notre imagination actuelle. Si donc vous avez cru que je vous produirais une histoire du Paradis, un tableau descriptif de la vie future, vous serez déçus dans votre attente. Mais que cela ne trouble personne. Avoir beaucoup de foi, ce n'est pas savoir et se représenter beaucoup de choses: c'est aimer beaucoup et beaucoup se confier. La foi est une connaissance

merveilleuse qui comble ses propres lacunes et supplée par elle-même à son insuffisance; car la foi est la certitude que la volonté de Dieu est bonne et parfaite, et que, lorsque nous serons dignes de la connaître tout entière, elle sera agréable à nos cœurs.

Ne nous livrons donc pas à de vaines tentatives pour nous *figurer* le Paradis ; mais d'un autre côté, ne nous laissons pas arrêter par un idéalisme abstrait, qui voudrait effacer les promesses qui font notre force et notre espérance. Notre avenir, c'est la vie, la vie réelle et pleine. Nous serons, revêtus de corps spirituels et glorieux, dans une société sainte; et si les splendeurs célestes ne répondent pas à nos rêves les plus beaux, ce n'est pas que notre imagination prenne trop de carrière; c'est qu'elle est impuissante à atteindre des réalités qui la dépassent. Soyons donc pleins d'espérance dans la mort; et sans nous égarer dans des pensées chimériques, efforçons-nous, autant que notre faiblesse peut le permettre, de sonder la valeur de ce mot : l'éternité. Dans ce but, il nous faut prendre la vie et opérer la soustraction de la mort; non pas seulement du terme de la vie, mais de ce mourir continuel dont ce que nous appelons la mort n'est que l'achèvement.

Il semble, au premier coup d'œil jeté sur l'univers, qu'il n'y ait dans notre monde qu'une invariable succession d'objets toujours les mêmes. Les eaux qui surgissent au pied des glaciers de nos Al-

pes vont se verser dans l'Océan. Sous l'action des rayons du soleil, ces eaux s'élèvent en vapeurs, forment les nuages et redescendent en pluie et en neige pour alimenter les mêmes sources d'où elles étaient parties. Le printemps succède à l'hiver, ramenant ces fleurs et ces beaux jours que l'automne avait ravis à l'été. Tout paraît changer, mais tout est monotone. Regardez mieux. En réalité, tout périt peu à peu sous la lente action du temps. Les montagnes s'abaissent insensiblement et descendent dans les vallées. La science nous parle de races disparues dont elle retrouve les débris, et nous fait toujours mieux comprendre que le sol de notre planète n'est que l'immense cimetière de tout ce qui a vécu. Et voici que les astronomes nous parlent, à leur tour, d'étoiles qui vieillissent et s'éteignent dans les profondeurs des cieux. La vie se maintient à la vérité. Mais qu'est-ce qu'une génération entre celles qui ne sont plus et celles qui ne sont pas encore? Voilà ce que nous voyons autour de nous : partout le temps se manifeste comme la puissance de la mort. Et que trouvons-nous si nous rentrons en nous-mêmes? Une pensée ne naît dans notre esprit qu'à la condition de faire mourir celle qui l'a précédée : nous sommes incapables d'en former deux à la fois. S'il ne nous était donné de retenir, par la mémoire, quelques lambeaux du passé, et, par la prévision, de nous étendre un peu dans l'avenir, si nous étions réduits à l'instant présent, nous n'aurions pas seule-

ment le temps d'avoir conscience de nous-mêmes et de dire *moi;* car l'instant présent n'est rien que la limite insaisissable qui sépare ce qui n'est plus de ce qui n'est pas encore. Nos joies aussi et nos douleurs sont tuées par le temps. Quoi de plus fugitif que les satisfactions de notre cœur? et n'avons-nous pas éprouvé la réalité de cette parole : « Notre misère est si grande, que nous n'avons pas même la force d'être longtemps malheureux. » Eh bien! enlevez cette destruction, ce mourir continuel; placez la maturité de l'expérience dans l'élan de la jeunesse; réunissez la sagesse des vieillards à l'enthousiasme des adolescents; que le cœur, riche de ses joies, les garde en s'ouvrant à des joies nouvelles : vous aurez une vie pleine, stable, d'accroissement, une vie toujours montée et jamais descendue, au prix de laquelle notre existence, telle qu'elle est, ne sera qu'une sorte de mort; vous n'aurez pas encore atteint la conception de la vie éternelle.

Pour avoir l'éternité, il ne faut pas une succession de pensées qui se remplacent, mais une pensée toujours la même. Il ne faut pas une succession de volontés, mais une volonté fixée sur son objet immuable; il ne faut pas des joies qui s'ajoutent à d'autres joies, mais une joie pleine et débordante, qui ne soit susceptible d'aucun accroissement. A ces exigences, il n'y a qu'une seule réponse : Dieu, Dieu connu, voulu, aimé; et dans cette connaissance, cette volonté et cet amour, la circulation éternelle de la

vie divine. C'est bien là ce qui nous est enseigné. « Nous verrons Dieu, » a dit Jésus-Christ; « nous connaîtrons comme nous avons été connus, » dit saint Paul. Comment Dieu nous connaît-il? Il ne connaît pas nos pensées par nos paroles, nos volontés par nos actes, notre nature par ses manifestations extérieures; il nous connaît directement, dans notre centre. Maintenant nous ne le connaissons pas ainsi. Maintenant nous voyons seulement dans la nature quelques reflets de sa gloire, et dans l'humanité quelques rayons de son amour. Dans une autre économie, nous verrons directement la nature et l'humanité dans leur centre même; nous connaîtrons toutes choses en Dieu, qui en est le principe. Alors, tous les voiles étant levés, notre regard pourra plonger dans la source de l'amour infini. Nous n'aurons plus qu'une seule pensée, mais une pensée qui contient tout ce qui est; nous nous associerons à une seule volonté, mais à la volonté qui soutient tout. Alors nous aurons la solution des mystères, l'harmonie des contrastes, l'inépuisable variété dans la parfaite unité. Alors la nature sera la grâce, et la grâce sera la nature; ou plutôt, en dehors de la sphère du péché qui a brisé le rayon unique de l'amour éternel, la grâce et la nature, dans leur unité suprême, recevront un nom nouveau qu'il n'est donné à personne de prononcer ici-bas.

Il y a donc deux vues de Dieu, une vue obscure, celle du temps, et une vue claire, celle de l'éternité.

Mais quel est ce Dieu que nous connaîtrons? Est-ce un Dieu dans lequel nous serons absorbés de manière à oublier la créature? Ici je rencontre une théologie qui nie ce qui est affirmé dans notre foi, la société éternelle des enfants de Dieu; je rencontre une doctrine qui, partant de l'idée que Dieu a tout fait pour sa gloire, en conclut qu'en sa présence on ne saurait plus avoir de pensée pour les créatures. Oui, Dieu a tout fait pour sa gloire; mais avez-vous lu l'Évangile, vous qui semblez oublier que sa gloire est dans sa bonté? Qui donc, en dehors des affections coupables, vous a appris à opposer le Créateur à ses créatures, l'amour du Père à l'amour de ses enfants? Dieu est amour; le connaître, c'est connaître le plan et les objets de sa miséricorde; vouloir ce qu'il veut, c'est vouloir le bonheur de tous ceux qu'il aime. Sans doute, il est un Dieu jaloux, jaloux de notre cœur qu'il veut tout entier, parce que seul il peut le satisfaire; mais s'il veut s'emparer de notre cœur, c'est pour le purifier, pour en arracher l'égoïsme qui nous éloigne de nos semblables comme de lui; pour que nous puissions, en lui et par lui, aimer tous les membres de son immense famille. Ah! que nous avons de peine à croire au divin amour! Voici que le Dieu souverain, le Dieu qui, aux jours de Moïse, s'appelait « Celui qui est, » qui remplit tout l'Ancien Testament des témoignages de sa souveraineté, voici qu'aux jours de l'Évangile il prend un nom nouveau; et parmi les milliers de

noms désignant ses attributs, il en choisit un : il se nomme *le Père;* et pour qu'en nous adressant à lui, nous ne séparions jamais nos frères de nous-mêmes, il veut que nous disions : « Notre Père! » Jésus-Christ ne laisse échapper aucune occasion de rappeler que l'amour pour Dieu ne saurait être séparé de l'amour du prochain. Lorsque saint Paul nous dit que Dieu sera *tout,* il se hâte d'ajouter, *en tous,* pour que personne ne puisse penser que Dieu absorbera les êtres qu'il a créés. Et tout cela vient parfois se briser contre une théologie toute d'une pièce, qui prend pour la vérité les inexorables conséquences d'une logique sans frein.

Pour bien vous signaler ce danger, je veux le montrer en action, chez un homme dont vous ne m'accuserez pas d'avoir méconnu la valeur; je veux parler de Pascal. Pendant sa dernière maladie, il désolait sa sœur en repoussant les témoignages de sa tendresse, parce que, disait-il, « il est injuste qu'on « s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir « et volontairement. Je tromperais ceux en qui je « ferais naître ce désir, car je ne suis la fin de per« sonne, et n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis« je pas prêt à mourir? Et ainsi l'objet de leur atta« chement mourra donc[1]. » Pascal parle ici comme s'il oubliait la vie immortelle qui nous est promise. C'est cette direction de sa pensée qui donne parfois quelque chose de dur aux écrits et même à la con-

[1] *Vie de Pascal,* écrite par sa sœur.

duite de ce grand serviteur de Dieu. Du reste, c'est seulement lorsqu'il était question de lui-même qu'il raisonnait de la sorte. S'il ne se croyait pas assez réel pour se laisser aimer, il croyait assez à la réalité des autres pour se dévouer à eux sans réserve. Pauvre Pascal! il affligeait sa sœur en se refusant aux témoignages de son affection, et plus il avançait dans la vie, moins il pouvait comprendre le service de Dieu autrement que dans le service du prochain. Écoutez : Atteint déjà de sa dernière maladie, il avait reçu dans sa maison un pauvre. Ce pauvre fut atteint d'un mal contagieux qui réclamait l'isolement. Ce fut Pascal qui sortit de sa propre demeure, où il ne devait jamais rentrer, pour en laisser la libre disposition à son hôte. C'était un chrétien, celui-là! Et il est presque beau de se tromper, lorsque, par sa conduite, on donne un pareil démenti aux erreurs de sa pensée. Mais, non, l'erreur est toujours un mal. Dieu a créé les choses pour qu'elles fussent; nos frères sont nos frères pour l'éternité; le Créateur a fait le cœur de l'homme pour l'aimer et pour aimer en lui chacun de ses enfants.

Ainsi, Messieurs, la vie éternelle nous apparaît sous deux faces : elle commence pour nous dans le temps, c'est l'époque de la foi; elle se continuera dans l'éternité, ce sera l'époque de la vue; mais elle est identique dans son essence : vouloir ce que Dieu veut.

Et maintenant, engagés comme nous le sommes dans le temps, nous est-il permis de saisir quelque chose de l'éternité? et notre âme, sans se livrer aux fantaisies trompeuses de l'imagination, pourrait-elle obtenir quelque avant-goût de sa condition à venir?

Il y a plus de quatorze siècles que, sur les rivages de la mer d'Italie, cette vie éternelle qui nous occupe faisait le sujet de l'entretien d'une femme qui allait mourir à la vie, et d'un homme, jeune encore, qui venait de mourir aux passions. Avez-vous vu la gravure d'un tableau d'Ary Scheffer, au bas de laquelle on lit ces mots : « Saint Augustin et sa mère sainte Monique? » Avez-vous remarqué ces deux regards, dirigés vers le même ciel, où l'un va chercher l'avant-goût d'une félicité prochaine, et l'autre la force nécessaire à cette action qui devait remuer l'Église, et à la production de cette parole dont les accents vibrent encore après quatorze siècles? Voici la page qui a inspiré le peintre. C'est saint Augustin qui parle :

« A l'approche du jour où ma mère devait sortir « de cette vie, il arriva que nous nous trouvâmes « seuls, elle et moi, appuyés sur une fenêtre dont la « vue s'étendait sur le jardin de la maison où nous « étions descendus, au port d'Ostie. C'est là que, « loin de la foule, après la fatigue d'une longue « route, nous attendions le moment de la traversée. « Nous étions seuls, conversant avec une ineffable « douceur, et, dans l'oubli du passé, dévorant l'ho-

« rizon de l'avenir, nous cherchions entre nous « quelle sera pour les saints cette vie éternelle que « l'œil n'a point vue, que l'oreille n'a point en- « tendue, et où n'atteint pas le cœur de l'homme. « Et, portés par un élan d'amour vers Celui qui *est,* « nous nous promenâmes, par les échelons des « corps, jusqu'aux espaces célestes d'où les étoiles, « la lune et le soleil nous envoient leur lumière. Et « montant encore plus haut dans nos pensées, dans « nos paroles, dans l'admiration de vos œuvres, Sei- « gneur, nous traversâmes nos âmes pour atteindre « la sagesse incréée, qui est ce qu'elle a été, ce « qu'elle sera toujours, ou plutôt en qui ne se trouve « ni avoir été ni devoir être, mais l'être seul, parce « qu'elle est éternelle ; car avoir été et devoir être « excluent l'éternité. Et en parlant ainsi, dans nos « élans vers cette vie, nous y touchâmes un instant « d'un bond du cœur, et nous soupirâmes en y lais- « sant captives les prémices de l'esprit, et nous re- « descendîmes dans le bruit de la voix, dans la « parole qui commence et finit. Nous disions donc : « qu'une âme soit en qui les révoltes de la chair fas- « sent silence, qui se fasse silence à elle-même, « qu'oublieuse de soi, elle franchisse le seuil inté- « rieur ; que la dernière voix s'évanouisse dans le « silence après avoir élevé notre âme jusqu'à l'au- « teur de toutes choses ; et qu'il parle lui seul, non « par ses créatures, mais par lui-même ; qu'il nous « parle, lui seul que nous aimons en tout ; qu'en

« l'absence de tout il nous parle; que notre pensée « se soutienne dans son essor, et que, toute vue « d'un ordre inférieur cessant, elle seule ravisse, « captive, absorbe le contemplateur dans ses se- « crètes joies; qu'enfin la vie éternelle soit sem- « blable à cette fugitive extase qui nous fait soupirer « encore; n'est-ce pas la promesse de cette parole: « *Entre dans la joie de ton Seigneur?*.... Telles étaient « les pensées de cet entretien, et ce jour même ma « mère me dit : Mon fils, en ce qui me regarde, rien « ne m'attache plus à cette vie; qu'y ferais-je ? Il était « une seule chose pour laquelle je désirais sé- « journer dans cette vie, c'était de te voir chrétien « avant de mourir; mon Dieu me l'a donnée avec « surabondance; que fais-je encore ici [1] ? »

Messieurs, je cite un fait, je n'établis pas une doctrine. Dans cette page, où la foi d'un chrétien s'exprime dans la langue de Platon, saint Augustin déclare avoir obtenu, pour un instant, une intuition de la vie éternelle, un éclair, quelque chose qui dépasse la pensée et ne peut s'exprimer par la parole et le bruit de la voix. Je n'ignore pas les dangers de la recherche d'états semblables, les écueils du mysticisme; mais je n'ignore pas non plus les dangers de la dispersion religieuse, d'une piété sans recueillement qui jette aux quatre vents des cieux la lumière d'une lampe où l'huile finit par manquer.

[1] Saint Augustin, *Confessions*, livre IX.

Nous n'avons pas à demander compte à Dieu des grâces particulières qu'il peut accorder aux âmes. Dans la recherche d'une union intime avec lui, il n'y a pas de péril, aussi longtemps qu'on se rappelle que le Dieu qui ne se paie pas de paroles ne reconnaît d'adoration légitime que celle qui produit la charité; aussi longtemps qu'on se rappelle que le Dieu de Jésus-Christ est le Dieu de la conscience, dont la volonté éternelle a reçu, parmi les hommes, un nom auguste et sacré : le DEVOIR.

SEPTIÈME DISCOURS

La religion.

À Genève, le 19 décembre 1859. — À Lausanne, le 26 janvier 1860.

Messieurs,

Il existe dans les œuvres de l'historien grec Xénophon un petit livre retraçant avec beaucoup de charme et de pureté l'intérieur d'une famille honnête d'Athènes, il y a 2200 années. Ce livre est intitulé l'*Économique*. Le héros, nommé Ischomaque, rend compte du côté religieux de son existence dans les termes que voici : « Je m'efforce de mériter, par de « justes prières, la force, la santé, la considération, « la bienveillance de mes amis, l'avantage de sortir « honorablement des combats. Je demande enfin « aux dieux des richesses, fruit d'une honnête in- « dustrie. »

Cette prière de l'honnête Grec exprime fort clairement une manière de comprendre la religion, dont le caractère propre est de mettre le ciel au service

de la terre. S'il est des dieux influant sur nos destinées, il est raisonnable de faire son possible pour se concilier leur faveur, et de mettre sous leur protection sa personne et ses propriétés. Le culte devient un supplément aux voies ordinaires par lesquelles l'homme se procure les biens et les avantages de ce monde. La prière monte vers le ciel avec l'espoir d'en redescendre sous la forme d'un accroissement de fortune, de réputation et de bien-être. La piété s'attache aux promesses de la vie présente et s'y arrête. Il ne serait pas difficile de reconnaître au milieu de nous les signes manifestes de pensées religieuses semblables à celles d'Ischomaque. Ne nous arrive-t-il pas, à tous peut-être, dans le secret de nos cœurs, de demander à Dieu beaucoup plus que notre pain quotidien, et d'invoquer Celui qui est le maître des joies et des douleurs de la vie, plus encore que le Dieu de l'éternité? Cette religion tout humaine n'a pas le droit de fixer longtemps notre attention.

Il est une autre idée de la religion, également fausse, mais plus élevée, plus sérieuse, et qui mérite par conséquent de nous arrêter davantage.

En présence des réalités manifestées par l'expérience, l'homme a la faculté de concevoir quelque chose de mieux que ces réalités. Sa pensée est imparfaite, lente, obscure, au prix d'une pensée plus haute, plus pleine, plus lumineuse, dont il saisit distinctement l'idée. Ses joies passagères et mélan-

gées lui suggèrent l'idée d'une joie pleine et permanente. Les rayons de beauté qu'il discerne dans la nature ou dans l'humanité, l'élèvent à la conception d'une beauté complète, dont les beautés d'ici-bas ne seraient que le pâle reflet. Nous avons, en un mot, la faculté de concevoir l'infini, l'idéal. Et à cette faculté merveilleuse répondent des sentiments d'une nature particulière, qui portent visiblement le sceau de la noblesse et de l'élévation.

Dès qu'il constate ce fait et en accepte les conséquences, l'homme peut arriver à comprendre que ce qui fait le prix de la vie, ce n'est pas l'argent, le bien-être, les petites et mesquines ambitions qui nous travaillent à l'ordinaire, mais la culture de l'intelligence, de l'art, de la poésie, mais l'effort de l'âme quittant le cercle étroit de la réalité, et ouvrant ses ailes au souffle de l'idéal, pour prendre son vol vers l'infini. Écoutez à cet égard un homme que j'ai combattu devant vous, et que je vais combattre encore, le regardant comme un des plus dangereux adversaires de la vérité, ce qui m'impose en quelque sorte l'obligation de ne vous laisser ignorer ni son beau talent, ni le caractère élevé que peut revêtir sa pensée :

« La vraie religion, dit M. Renan, est le fruit du « silence et du recueillement..... Elle naît, avec la « délicatesse morale, au moment où l'homme ver- « tueux, rentrant en lui-même, écoute les voix qui

« s'y croisent. En ce silence, tous les sens étant « apaisés, tous les bruits du dehors étant éteints, « un murmure pénétrant et doux sort de l'âme et « rappelle, comme le son lointain d'une cloche de « village, le mystère de l'infini. Semblable alors à un « enfant égaré qui cherche vainement à démêler le « secret de sa naissance inconnue, l'homme qui mé- « dite se sent dépaysé. Mille signes de la patrie pro- « voquent chez lui de mélancoliques retours. Il s'é- « lève au-dessus des terres fangeuses de la réalité, « vers des champs pénétrés de soleil; il sent les par- « fums des jours antiques que les mers du Sud con- « servaient encore quand les vaisseaux d'Alexandre « les parcoururent pour la première fois. La mort, « en habit de pèlerin, revenant de la Terre-Sainte, « frappe à la porte de l'âme, qui commence à sentir, « ce qu'elle ne voyait pas dans le trouble de la vie, « qu'il lui sera doux de mourir[1]. »

Voilà de belles paroles. Il est certain que pour l'homme enfermé dans la vulgarité de la vie, et ne voulant rien voir au delà des horizons bornés de nos affaires ou de nos plaisirs, il n'y a pas de poésie et il n'y a pas de religion. C'est en ce sens que se justifie la thèse soutenue naguère par un de nos compatriotes, M. le professeur Rambert : « Il existe entre « la poésie et la religion un rapport d'essence et de « nature[2]. » Cette thèse est irréprochable dans sa

[1] *Journal des Débats* du 17 décembre 1859

[2] Lettres sur la poésie dans la *Bibliothèque Universelle*, 1859 et 1860.

généralité; mais — et c'est ici le suprême danger, surtout pour les hommes voués à la culture de l'art ou de la pensée — dès que cette thèse se précise, elle donne lieu à deux conceptions religieuses, non-seulement différentes, mais pleinement contradictoires.

Dieu n'étant pas seulement le Tout-Puissant, mais aussi la sainteté absolue, l'idéale beauté, l'infini dans tous les sens, dès qu'il sera connu et adoré, l'âme par tous ses sommets montera vers le Père de la vie. Toute haute pensée, toute noble aspiration du cœur, toute admiration de la beauté, deviendra un hymne à l'Éternel. Mais dans la conception de l'idéal on peut aussi, et c'est là, je le répète, le suprême danger, on peut se passer de Dieu et rester seulement en présence d'abstractions qui ne sont plus les attributs d'un être réel, du Créateur tout-puissant. Bien plus, il se trouve des esprits qui, au nom même de l'infini et de l'idéal, prétendent nous interdire de croire au Dieu vivant et vrai. Le mot leur paraît vieux et lourd, la conception enfantine et grossière. La réalité de Dieu pose une borne à notre pensée; et l'infini, dit-on, ne veut pas de bornes. La loi de Dieu met une barrière autour de notre volonté, et l'idéal ne veut pas de barrières. On affirme que le seul culte digne d'un esprit élevé est de ne rien oser dire de l'infini. Lui attribuer une volonté, c'est, dit-on, l'amoindrir; parler de son amour, c'est le rabaisser et le faire à notre image;

on en vient à proclamer que c'est à une sorte d'athéisme qu'appartient le monopole de la piété. Si la matière n'était si grave et l'aberration si triste, la gageure serait jolie et faite pour séduire des hommes d'esprit.

Telle est une conception religieuse qui ne se répand que trop de nos jours. Et voici ce qu'il y a de sérieux sous ces épouvantables paradoxes. Qu'est-ce que l'idéal sans Dieu? Une pensée de l'homme. On adore la puissance qui produit cette pensée; l'homme adore son propre esprit, envisagé dans ses plus hautes manifestations. Dès lors l'Éternel, le Créateur, est une idole dont il faut briser la statue pour laisser la place libre à la sainte image de l'humanité. Ainsi, dans une sphère supérieure à la vulgarité de la vie, se manifestent deux tendances pleinement contraires : l'homme s'exalte dans le sentiment de sa divinité et s'appuie sur sa propre force; ou bien l'homme s'humilie devant son Créateur et s'appuie sur l'amour de son Dieu. Ce sont deux religions incompatibles : il faut choisir. Pour nous faciliter ce choix, étudions de plus près la religion du pur idéal. Voyons bien ce qu'elle nous enseigne.

L'esprit humain sans Dieu et sans loi peut s'égarer, et s'égare en effet, lorsqu'il reste ou tombe dans une préoccupation exclusive des intérêts matériels; mais il ne peut pécher contre un Dieu qui n'est pas, ni violer une loi qui n'a jamais été prononcée. De là une religion qui, au nom de l'idéal, réclame de l'élé-

vation dans la pensée et de la noblesse dans les sentiments, mais une religion sans conversion, sans humilité et sans repentir. Je ne forge pas ici une chimère. Il y a deux siècles, vivait en Hollande un Juif nommé Spinosa, homme prodigieux, ayant si bien parcouru, semble-t-il, tout le cercle de l'erreur, que l'incrédulité moderne, le sachant ou ne le sachant pas, ne fait souvent que reproduire ses thèses deux fois séculaires. Spinosa était un homme doux et pur, aimé de ceux qui vivaient près de lui, polissant des verres pour gagner sa vie, ne voulant pas de la richesse, ne recherchant pas les honneurs et travaillant, dans un modeste silence, à des écrits qui ont placé son nom au premier rang entre ceux des grands philosophes. Il avait au suprême degré l'idée, le sentiment et le culte de l'infini. Or, cet homme, niant la liberté et même la réalité des créatures, regardait l'humilité comme une faiblesse, et pensait que de toutes les sottises qui sont jamais montées à l'esprit de l'homme, une des plus sottes est le repentir. Direz-vous maintenant que le sentiment de l'infini ne peut pas servir de base à deux religions contradictoires?

Les semences de Spinosa sont cultivées de nos jours sous une forme particulière. Le sentiment de l'infini est envisagé surtout, par une certaine école, dans son application à la beauté, c'est-à-dire sous la face de cet idéal qui est à la fois la base de l'art et son principe générateur. La beauté justifie tout. Elle

est la plus haute des conceptions, et doit être la règle suprême de nos jugements. Or, faut-il vous apprendre que la beauté peut s'attacher au mal comme au bien? Lisez le Mithridate de Racine. Voyez le vieil ennemi de Rome mourir comme il a vécu, dans l'unité et la force du sentiment unique de son existence; entendez-le prendre son parti de tout, parce qu'il peut dire, en exhalant son dernier soupir:

> Cependant, quelque joie en mourant me console :
> Je meurs environné d'ennemis que j'immole :
> Dans leur sang odieux j'ai pu tremper mes mains,
> Et mes derniers regards ont vu fuir les Romains.

Il y a de la haine dans ces paroles; pour un chrétien il y a du péché. Un chrétien niera-t-il que ces paroles ne soient marquées du sceau de la beauté? Lisez le *Paradis perdu* de Milton. Le génie du poëte anglais n'a-t-il pas su revêtir d'une beauté sombre et sublime l'ennemi de Dieu, l'auteur de la perte du genre humain? Le fabuliste a donc raison de nous dire que le bon n'est pas toujours camarade du beau. Comprenez maintenant où l'on peut aller, lorsqu'au Dieu saint on substitue l'abstraction de la beauté. M. Ernest Renan, dans le même article où figurent les remarquables paroles que je vous lisais tout à l'heure, écrit un de ces mots qui, pour un esprit attentif, déchirent ces voiles brillants et laissent plonger le regard dans la hideuse réalité qu'ils recouvrent. Parlant d'un des plus

immoraux entre les écrivains illustres, d'un des hommes qui ont le plus outragé l'humaine pudeur, il dit : « Boccace ne se convertit pas. Cela est tout « simple : la grande pensée ne connaît pas de rési- « piscence, et *le grand art n'a jamais à se repentir*[1]. »

Ainsi la morale s'en va. Ce n'est pas seulement le nom sacré de Dieu, c'est aussi le nom auguste du devoir que l'on conserve comme un vieux mot dont on change le sens. La distinction du bien et du mal est remplacée par celle de ce qui est vulgaire et de ce qui est distingué; le bon goût hérite de la conscience. La religion nouvelle est si large et si tolérante qu'elle accepte tout, tout, y compris le péché, s'il se colore de reflets éclatants; tout, y compris le vice, sous la seule condition qu'il ait bonne mine et grand air[2].

Je n'ai pas tout dit.

Les raffinements de la pensée et du goût ne sont pas à la portée de tout le monde; il n'est pas accordé

[1] « La Fontaine se convertit. Boccace et l'Arioste ne se convertirent pas. Cela est tout simple : les contes de la Fontaine sont licencieux ; les récits de Boccace et de l'Arioste ne sont que charmants. La grande pensée ne connaît pas de résipiscence, et le grand art n'a jamais à se repentir. » (*Journal des Débats* du 17 décembre 1859.) — Abuse-t-on de ces paroles et en fausse-t-on le sens en concluant que, dans la pensée de l'auteur, la morale est subordonnée à l'esthétique, et qu'il y a un degré d'art qui *justifie tout?* Ce doute m'ayant été suggéré, je le soumets au lecteur.

[2] M. Laboulaye, dans le *Journal des Débats* du 3 février 1860, désignant les tendances de M. Renan, sans nommer cet écrivain, s'exprime ainsi : « *Ce n'est plus le bien et le mal qui nous touchent,* c'est la grandeur, la force, l'éclat, la passion, la douleur, la poésie, *tout ce qui brille.....* » Je n'ai voulu dire ni plus, ni autre chose.

au premier venu de comprendre les hautes abstractions de l'esprit humain, et une religion sans Dieu restera toujours inintelligible aux simples. On accepte ce résultat, et on le proclame. On proclame que l'humanité est irrémédiablement divisée en deux castes. D'un côté la foule des esprits étroits et vulgaires, condamnée à jamais à la superstition ; d'un autre côté la petite aristocratie des sages, qui, pourvu qu'on la laisse se développer librement, n'a aucun souci du reste des hommes. Vous avez cru, Messieurs, que le sentiment de l'humanité avait fait définitivement la conquête du monde moderne. Vous avez cru que la pensée de l'égalité religieuse appartenait désormais à la conscience commune. Détrompez-vous. En plein dix-neuvième siècle on peut écrire, dans le *Journal des Débats* [1], que la vraie religion est synonyme de distinction et de *raffinement*. A la pensée de ces pauvres sauvages, frères déshérités de notre race, courbés sous des superstitions sans nom, et plongés dans une terrible misère, tandis que le chrétien s'étonne de ces dispensations mystérieuses et prie, tandis que le missionnaire s'émeut, et dit à sa patrie un long adieu, un adieu peut-être éternel, pour porter la parole de vie à ces créatures de Dieu déchues et souffrantes, un homme d'esprit, paisiblement assis sur l'un des fauteuils de l'Institut de France, peut écrire cette phrase cruelle qui parais-

[1] Numéro du 17 décembre 1859.

sait, il y a dix jours, dans la *Revue des deux Mondes*[1] : « Pour moi, je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel. »

Le sentiment de l'humanité proteste contre ces désolantes théories. Mais comprenons-nous bien. Il est une distinction à laquelle tous doivent aspirer. La foi sincère ennoblit les actes les plus communs et peut communiquer aux natures les plus vulgaires je ne sais quelle inimitable grandeur. Mais ce sont là des choses qui sont données par-dessus à ceux qui recherchent premièrement le royaume de Dieu et sa justice. Cherchées pour elles-mêmes, elles se transforment, elles échappent, et, au lieu de la simple grandeur du chrétien, vous n'avez plus que la distinction recherchée du bel esprit.

Pour moi, je crois de toute mon âme à l'égalité des hommes devant Dieu. Dans d'autres sphères de l'existence, il est des inégalités légitimes parce qu'elles sont absolument nécessaires. Mais, sous le regard du Père commun, et dans le domaine de la piété, il n'est entre les hommes d'autres différences que celles qui naissent de cette piété même. Une religion qui serait le monopole de la science et de la haute culture du goût, une religion qui briserait, au lieu de la rétablir, l'unité de l'espèce humaine, qui déclarerait à jamais impossible la communion universelle des âmes dans la lumière et

[1] Numéro du 15 janvier 1860.

dans l'amour,.... une telle religion, je la déclare fausse par cela même. Non, non! la religion de la distinction et du raffinement n'est pas la nôtre. Ce n'était pas, en tout cas, celle de l'humble fils de Marie, qui appelait au repentir les pauvres habitants de la Galilée, et promettait la vie éternelle aux bateliers de Génésareth. Le Dieu de Jésus-Christ n'est pas une abstraction de la pensée, un Dieu qui ne se révèle que dans la haute culture d'un esprit habitué aux spéculations de la philosophie, tandis que l'âme simple n'embrasse que sa trompeuse image. C'est le Père commun, que le plus élevé d'entre les hommes peut adorer, à côté du plus humble et du plus petit, dans une même foi et une même espérance. Tout l'Évangile tend à la restauration des âmes, et le principe de cette restauration n'est pas un acte intellectuel, ou un sentiment esthétique, mais la conversion du cœur, la volonté rebelle ramenée à sa loi. Là est l'égalité sainte. Pour accepter l'œuvre rédemptrice, il ne faut ni des études spéciales, ni des sentiments exquis, nés d'une culture raffinée, mais seulement une conscience droite, qui sent son péché et qui réclame la grâce. Et l'homme dans la condition la plus humble, l'homme sans lettres voué aux travaux les plus rudes, la pauvre femme assujettie au plus obscur labeur, peuvent être plus grands devant Dieu que les fronts couronnés, aux yeux des hommes, par la science ou le génie, de la plus brillante auréole. Ce qui fait le prix de la vie, c'est le principe

qui la domine, quelles que soient les circonstances distinguées ou vulgaires dans lesquelles il se manifeste. Le rayon de soleil n'est ni moins brillant ni moins pur dans la chaumière du pauvre que dans la demeure somptueuse du grand de la terre.

L'œuvre de la religion est de changer le principe de notre vie. Aussi longtemps que l'âme ne s'est pas associée librement aux desseins de la miséricorde éternelle, aussi longtemps que l'égoïsme n'a pas fait place à la charité, le plus grand développement de l'esprit et la plus haute culture de l'idéal n'ont aucune valeur religieuse. Les plus sages des païens l'avaient entrevu, et, dans la lumière de l'Évangile, il n'est plus permis d'en douter. Telle est la religion de Jésus-Christ.

L'Évangile est fait pour tous : il n'est pas le privilége de quelques-uns. De même qu'il s'adresse à tous les hommes, il s'adresse à l'homme tout entier. Il doit atteindre le centre de notre âme, et, à partir de ce centre, toute la vie. Lisez, au commencement du premier de nos Évangiles, le discours du Seigneur, ordinairement désigné sous le nom de *discours de la montagne*. La pensée religieuse ne vient pas ici s'ajouter, comme du dehors, à une vie réglée d'après des considérations d'un autre ordre; mais le royaume de Dieu apparaît comme le centre et la fin de l'existence entière. Ce royaume, est-il dit, doit être cherché avant toutes choses, et toutes choses nous seront

données par-dessus. Toutes choses, c'est-à-dire, selon les dispensations de la Providence, la santé, la considération, le succès; et aussi, selon d'autres dispensations de la Providence, ces grâces, plus précieuses encore dans leur amertume : l'épreuve, la maladie, les revers. Tout doit concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, parce que tout, la joie et l'affliction, le succès et l'infortune, nos souhaits accomplis et nos désirs trompés, tout doit servir à détacher les âmes de l'amour d'elles-mêmes, et les mûrir pour la vie éternelle. La religion, bien comprise, n'est rien, ou elle est tout dans la vie, parce que l'éternité n'est pas, ou qu'elle est, par cela seul qu'elle existe, la seule fin légitime du temps.

La religion, faisant son œuvre dans le monde, est obligée de se servir des choses du monde; mais il faut qu'elle se serve de tout, et il ne faut pas que rien se serve d'elle. Je m'explique par un exemple. La religion est la couronne et la sauvegarde du foyer domestique; mais n'est-elle que cela? n'est-elle considérée que dans ses rapports avec la famille de la terre? Ne vous y trompez pas, dès lors elle perd sa vertu, même pour le but terrestre qu'on lui assigne. « La religion, » dit Mme Necker de Saussure, « ne « doit point avoir d'autre but qu'elle-même; em« ployée comme moyen, elle n'a plus d'effet; elle ne « réalise les promesses de la vie présente que pour « ceux qui ne recherchent en elle que le triomphe « de l'éternelle vérité. »

La religion doit se servir de tout; mais elle a des manifestations qui lui sont propres, elle use d'instruments spéciaux : le culte, les lectures et les œuvres de piété. Ces moyens, dont la religion se sert et par lesquels elle se manifeste, sont susceptibles de se séparer de l'esprit qui doit les vivifier, de tomber dans des formes vaines, et de n'être plus qu'un corps privé de son âme, c'est-à-dire un cadavre. Vous savez ce que Jésus-Christ disait des bonnes œuvres faites par vanité; et je m'assure que personne ici n'a oublié cette déclaration de l'apôtre Paul : « Lors même que je distribuerais tous mes « biens aux pauvres, et que je livrerais mon corps « pour être brûlé, si je n'ai point la charité, cela ne « me sert de rien. » Des œuvres de piété séparées de l'esprit de piété qui doit les produire, ne sont plus des œuvres de piété. La lecture de la Parole sainte, si nous n'en faisons qu'un vain aliment de notre curiosité, n'a plus rien de religieux. Cette Parole n'est pas une encyclopédie de savoir humain, elle est le dépôt des révélations de Dieu pour notre salut; et nous ne la lisons plus religieusement dès que nous la lisons autrement qu'en vue de l'éternité, et sous l'influence du même esprit qu'elle nous manifeste. « Si tu savais la Bible par cœur, depuis le commen- « cement jusqu'à la fin, » dit l'*Imitation de Jésus-Christ,* « et que tu n'eusses pas la charité, cela en- « core serait une vanité. » Les saintes lectures, le culte, les œuvres pieuses, si l'âme n'est pas touchée,

si l'égoïsme n'a pas diminué, si la charité n'a pas augmenté, tout cela n'est donc rien, et j'emploie le mot le plus doux ; il serait facile de dire, sans sortir des limites de la vérité : tout cela est pire que rien.

La religion est une seule chose, mais cette chose est tout ; elle est tout sans être rien en particulier. Pour me faire bien entendre, je ne craindrai pas d'entrer ici dans des détails précis et peut-être vulgaires. Vous rencontrerez la religion partout. Vous la trouverez à la douane d'un État ou à l'octroi d'une ville, non pas pour vous dire si le système prohibitif est bon ou mauvais : cela est l'économie politique; mais pour vous rappeler que la fraude est un vol, et presque toujours un vol doublé de mensonge. Vous trouverez la religion dans le cabinet d'un agent de change, non pas pour vous indiquer des spéculations avantageuses, mais pour vous rappeler qu'il y a des spéculations qui ressemblent trop au jeu, et que le travail et l'économie sont les seuls moyens honnêtes pour rechercher la fortune. Vous trouverez la religion dans la politique, non pas pour vous prescrire telle forme de gouvernement, pour vous dire s'il convient de changer ou de garder une constitution : cela n'est pas de son domaine; mais pour vous demander si ce que vous appelez votre fermeté n'est pas l'aveuglement de vos passions ; si ce que vous nommez votre douceur n'est point de la lâcheté ; si, devant être fermes pour résister à l'injustice et prompts à abandonner vos intérêts, vous n'êtes pas

faciles à sacrifier la justice et âpres dans la défense de vos intérêts. La religion est tout, sans être rien en particulier, comme le soleil répand en tous lieux sa clarté, sans qu'aucun des objets qui réfléchissent sa lumière soit cette lumière elle-même.

Mais comprenons-nous bien : je ne dis pas qu'il faille toujours parler de religion (Dieu m'en garde !); mais je dirai qu'il faut parler de tout religieusement. Il ne faut pas faire toujours des actes de piété, cela est impossible, mais parcourir pieusement le cercle entier de l'existence. La religion doit être le centre de la vie, le soleil intérieur, toujours présent, parce que la religion se manifeste sous la forme du devoir, qui doit être le principe directeur de toute la vie. La morale n'est pas tout l'Évangile; mais l'Évangile tout entier n'a d'autre but que de restaurer l'ordre moral. C'est parce que l'ordre moral a été violé, que Jésus-Christ est descendu sur la terre. « La rémis-« sion des péchés, l'abolition de notre dette, le des-« sein arrêté de traiter l'homme pécheur comme in-« nocent, le pardon, en un mot, scellé et garanti par « le plus grand des sacrifices, tout cela est autre « chose que la nouvelle naissance; mais nous ne « pouvons être sauvés par une grâce qui ne nous « change point. Aucun de vous ne me démentira. « Ce ne sont pas les chrétiens qui pourront préten-« dre que le bonheur éternel puisse être le partage « de créatures dont le cœur est séparé de Dieu. Et « quant aux autres, aux *moralistes* (s'ils permettent

« qu'on les appelle ainsi), ce serait renier leurs « principes et les renier gratuitement que de sup« poser possible un bonheur auprès de Dieu, qui ne « serait pas en même temps un bonheur selon « Dieu. »

Ainsi s'exprime Vinet[1]. La religion est donc tout, parce que, dans sa manifestation extérieure, elle va se résoudre dans la pratique du devoir, et que rien dans notre vie ne doit être en dehors du devoir. Il y a deux morales : celle de l'homme, et celle de Dieu. Je ne voudrais pas ici me livrer à une classification arbitraire, et passer le niveau d'une logique inintelligente sur des faits infiniment complexes. Mais quand il s'agit d'une morale ramenée à son principe et consciente d'elle-même, d'une morale qui puisse embrasser l'existence tout entière, il n'y en a que deux, celle de l'égoïsme et celle du renoncement. L'homme sent trop la dignité de sa nature pour se céder lui-même à un autre qu'à son Créateur; il se garde, jusqu'au jour où il se donne à Dieu pour se retrouver en Dieu.

La volonté de Dieu, c'est le tout de celui qui a compris l'Évangile, c'est l'unité et la seule unité possible de la vie. La volonté de Dieu c'est l'énergie dans l'action et la patience dans la douleur; c'est la consolation dans la peine, et c'est la modération dans la joie; c'est l'unité. Ai-je besoin de vous dire

[1] *Études évangéliques.*

que c'est le bonheur? Qui ne sait que le cœur partagé est la source de nos misères? Si vous ne comprenez pas les choses du ciel, comprenez du moins les choses de la terre. N'avez-vous jamais rencontré un homme qui, dans des circonstances objet de l'envie des autres, dans la santé, dans la fortune, dans le bien-être, s'ennuie d'un incurable ennui? Pourquoi? Parce qu'il manque à cet homme un but, un intérêt; parce que ses journées passent les unes après les autres sans lien qui les rassemble; parce que, dans la variété de ses plaisirs, le plaisir s'émousse et finit dans le dégoût. Croyez-le bien, ce ne sont pas seulement les misérables, ce sont aussi, et plus souvent peut-être, les heureux du monde qui sentent le poids de la vie, et peuvent répéter cette plainte poétique :

> Cependant il faut vivre encore,
> Dormir, s'éveiller tour à tour,
> Et traîner d'aurore en aurore
> Ce fardeau renaissant du jour [1].

Eh bien, donnez, par la pensée, un intérêt quelconque à ces âmes fatiguées de la vie. Le cœur de ce jeune homme a été rempli d'une passion romanesque. Cet homme mûr s'est attaché à une œuvre utile; cet autre est dominé par un goût vif et constant pour l'art ou pour la science; cet autre encore a été simplement secoué par une de ces grandes com-

[1] Lamartine.

motions politiques qui nous remuent assez pour devenir une préoccupation continuelle. Ils ont maintenant une pensée toujours présente qui les saisit au moment du réveil, et ne les quitte que lorsqu'ils vont s'endormir de nouveau;...... les voilà sauvés de l'ennui.

Mais tout ici-bas est soumis au vent de l'instabilité. On s'attache à un être aimé, la mort le prend. On donne son cœur à une œuvre bonne, la méchanceté la renverse, ou elle périt par ses propres défauts. On se dévoue à sa patrie..... il n'y a qu'une patrie éternelle : le royaume des cieux; il n'y a qu'un seul intérêt qui puisse survivre à tout, au milieu des fluctuations de la vie : la volonté de Dieu; il n'y a qu'un être qui ne puisse jamais nous être arraché : l'Éternel. C'est pour lui qu'il faut vivre. Comprenez-vous que la vie alors soit une et qu'elle soit heureuse? Écoutez Racine qui nous a dit les tourments d'un cœur partagé, écoutez-le nous dire aujourd'hui les joies d'une âme pacifiée dans le divin amour :

D'un cœur qui t'aime,
Mon Dieu, qui peut troubler la paix?
Il cherche en tout ta volonté suprême
Et ne se cherche jamais.
Sur la terre, dans le ciel même,
Est-il d'autre bonheur que la tranquille paix
D'un cœur qui t'aime [1]?

C'est bien cela, Messieurs, c'est là le repos; c'est

[1] Chœurs d'Athalie.

la vie éternelle : vouloir ce que Dieu veut. La vie éternelle dans son principe, elle est ce qu'elle sera, et elle sera ce qu'elle est, maintenant dans les obscurités de la foi et au delà du voile dans les splendeurs de la vue.

Voilà la religion. Et si vous l'acceptez, vous êtes, parmi les hommes, un messager de la vie éternelle. Allez l'annoncer. Je ne dis pas assez : allez la faire, comme Jésus-Christ, qui n'a pas seulement semé la Parole, mais a arrosé la semence de la sueur de sa vie et du sang de sa mort. Allez réaliser le plan de l'amour universel; allez dans le monde de la souillure pour y porter la pureté; allez dans le monde de l'égoïsme pour y porter la charité; allez dans le monde de la souffrance pour y porter le bonheur. Le programme est beau, n'est-ce pas? et une vie pleine de cette pensée ne connaît plus le vide ni l'ennui. Direz-vous que vous manquez de foi? Et moi aussi, j'en manque; et aucune parole ne me touche davantage que celle de cet homme de la troupe, comme dit le texte de l'Écriture, qui se mit à genoux devant le Sauveur du monde et lui dit : « Je crois! aide-moi, Seigneur, dans mon incrédu-« lité[1]. » Et le Seigneur l'aida. Vous manquez de foi! Mais ne croyez-vous pas au moins quelque chose? ne croyez-vous pas que la pureté vaut mieux que la souillure? que la charité vaut mieux que l'égoïsme? que la paix vaut mieux que le désespoir

[1] Évangile selon saint Marc, chapitre IX.

de nos douleurs ou que la tristesse de nos plaisirs? Eh bien! faites selon ce que vous croyez. Gardez-vous de cette piété imprudente qui se dissipe et s'évapore, en se dépassant elle-même par ses propres manifestations, et à la place de la source des eaux vives, laisse bientôt des citernes crevassées qui ne contiennent point d'eau. Mais gardez-vous aussi de cette lâcheté intérieure qui nous fait retenir captive la part de vérité qui est en nous. Soyez ce que vous êtes, ni plus ni moins; mais ce que vous êtes, par la grâce de Dieu, en fait de foi et de piété; soyez-le ouvertement, résolûment, et à la face de tous. Voilà la religion, et voici maintenant le problème qu'elle recèle dans son sein.

Nous sommes faits pour l'éternité, mais nous sommes placés dans le temps. Il n'y a qu'un mot qui résume toute notre destinée : l'obéissance à Celui qui nous aime. Et, maintenant, cette obéissance il nous demande d'en faire preuve dans le monde, c'est-à-dire d'accomplir sa volonté dans nos rapports avec les choses de la vie et avec les hommes, rapports qui constituent nos devoirs. C'est là qu'est le problème. Il n'est pas en effet un seul des objets de nos devoirs qui ne soit pour nous un objet de tentation, parce que le mal est dans notre cœur. Quand on nous propose de marcher à la rencontre du mal pour le combattre, souvent, hélas! (et je parle de ceux-là mêmes qui connaissent la souce de la force) souvent c'est nous qui sortons meurtris de la lutte.

Il y a plus; nous ne sommes pas seulement dans le danger d'être vaincus par le mal que notre mission est de vaincre; mais nous sommes exposés à trouver dans les choses bonnes, honnêtes, même dans les œuvres de piété, un grand écueil : la dispersion de l'esprit. Les œuvres, et je veux parler des œuvres directement religieuses, directement charitables, les œuvres qui devraient procéder de la source divine, s'en séparent, et ne sont plus que l'objet d'un intérêt tout humain. On se préoccupe d'une bonne action, l'on se rend à une assemblée de piété dans le même sentiment que l'on porte au spectacle, ou au milieu des agitations d'une assemblée politique. Il est difficile de vivre dans le monde et de se maintenir continuellement dans la présence de Dieu; il est difficile de courir la carrière du temps et de ne perdre jamais le sentiment de l'éternité. Voilà le problème.

A cette lutte il y a deux issues extrêmes. Les uns, après quelques efforts, renoncent à la poursuite d'un idéal qui les décourage. Ils se mettent à vivre au jour le jour; mais non comme un journalier fidèle qui accomplit sa tâche. Ils s'oublient, ils se perdent dans les choses, ils se dissipent et ne regardent plus au delà de l'horizon de la vie. C'est renoncer autant qu'il est en eux à la vie éternelle. La seconde issue, c'est de rompre avec le monde, de s'enfermer dans la cellule d'un cloître ou dans la solitude de sa demeure, pour consacrer tout son temps à la pratique

des œuvres saintes, à la contemplation et à la prière, loin des relations ordinaires de la société humaine et des tentations qui en résultent. C'est un effort pour commencer ici-bas, autant qu'il est possible, la vie de l'éternité. Ainsi font quelques âmes. Si Dieu les y appelle, si Dieu les y autorise, qu'avons-nous à dire? Puis, Messieurs, je dois faire observer que ces retirés du monde sont parfois ceux qui exercent sur le monde l'action la plus énergique. Pascal, physicien et gentilhomme, n'aurait pas écrit sans doute le livre des *Pensées,* et ce ne fut pas, je pense, un médiocre bienfaiteur de l'espèce humaine que le moine qui écrivit, pour les couvents du quinzième siècle, ce manuel de tant d'âmes pieuses que nous appelons l'*Imitation de Jésus-Christ.*

Mais ceci n'est pas la règle. La règle c'est la vie, c'est le combat de la vie. Comment donc vivre dans le monde en se maintenant toujours dans le sentiment de la présence de Dieu? Agir et renouveler dans la contemplation et la prière les sources vives de l'action; parvenir ainsi à rendre le recueillement de plus en plus actif et l'action de plus en plus recueillie, telle est sans doute la voie à suivre. Cette voie n'est pas aussi difficile qu'on pourrait le penser. « Il ne faut pas beaucoup de temps pour aimer « Dieu, pour se renouveler en sa présence, pour éle- « ver son cœur vers lui, pour lui offrir ce que l'on « fait et ce que l'on souffre; voilà le vrai *royaume de* « *Dieu au dedans de nous,* que rien ne peut troubler.

« Quand la dissipation des sens et la vivacité de « l'imagination empêchent l'âme de se recueillir « d'une manière douce et sensible, il faut du moins « se calmer par la droiture de la volonté; alors le « désir du recueillement est une espèce de recueille- « ment qui suffit : il faut se tourner vers Dieu et faire « avec une droite intention tout ce qu'il veut que « l'on fasse. »

Ces paroles sont de Fénelon [1]. Fénelon donne lieu à une remarque que je vous ai présentée. Il a trop oublié parfois que nous ne pouvons pas opposer Dieu à la créature, parce que Dieu est notre Père, et que nous ne devons pas opposer la sainteté au bonheur, parce que, dans le plan de Celui qui est amour, la sainteté et le bonheur ne sont que les deux noms de la même chose. Mais, cette réserve faite, Fénelon est un des plus grands maîtres de la vie spirituelle.

Il faut que la vie s'alimente à sa source. Il faut incessamment puiser et repuiser en Dieu le sentiment de l'éternité, que les nécessités de notre existence temporelle risquent toujours de nous enlever. Pour cela, il faut croire à la réalité de la présence et de l'action de Dieu en nous. C'est ce qui nous manque. Écoutez ici les nobles paroles d'un écrivain de nos jours :

« Croyez-vous à la pénétration mutuelle des es- « prits? Croyez-vous qu'indépendamment de la pa-

[1] *De la présence de Dieu.*

« role et de la voix, indépendamment des distances, « d'un bout du monde à l'autre, les esprits influent « l'un sur l'autre et se pénètrent? Croyez-vous, « comme le dit Fénelon, qu'en Dieu les hommes se « touchent? Croyez-vous qu'une pensée, un mouve- « ment, un amour, un élan peut vous venir par in- « fluence secrète du cœur et de l'esprit d'autrui? Ou « plutôt ne savez-vous pas que toute âme vit conti- « nuellement du mouvement des autres âmes, et « lutte, résiste, consent, s'accorde perpétuellement « avec elles? Ne savez-vous pas qu'une âme peut « sentir en soi une autre âme qui la touche? Si vous « ne savez pas cela, vous ignorez les choses quoti- « diennes de la terre; comment alors comprendrez- « vous les choses du ciel? Si vous le savez, si vous « croyez à cette communication entre âmes et entre « esprits créés, à plus forte raison vous devez y « croire de Dieu à vous. Eh bien! oui, il y a près de « vous, en vous, plus profondément que n'y peut pé- « nétrer aucun esprit créé, et que vous-mêmes n'y « pouvez pénétrer, il y a Dieu, son influence et sa « présence répandues dans votre âme depuis sa ra- « cine et au-dessous, jusqu'au bout de toutes ses « puissances et au delà. Et ce n'est pas seulement « une force divine et immense, au sein de laquelle « vous êtes plongé, c'est un esprit qui éclaire le vô- « tre, c'est un cœur qui porte le vôtre.

« Oui, il y a quelqu'un en vous outre vous-même. « Vous n'êtes pas seul. Est-ce lui, est-ce moi qui

« parle en moi? disait saint Augustin. Il y a, dis-je, « quelqu'un en vous, en ce moment, qui vous re- « garde et qui vous aime. Vous le sentez peu, vous « le croyez peu, parce que toute votre âme est ail- « leurs, plongée et entraînée dans d'autres joies, « d'autres pensées, d'autres avidités, d'autres amours. « Faites-les taire, et vous sentirez bientôt la présence « et l'attrait de Celui qui depuis longtemps vous « parlait, vous regardait et vous aimait[1]. »

Dieu, l'esprit de Dieu, telles sont les sources de la vie religieuse. Mais l'Évangile, par lequel Dieu nous est manifesté et le secours de Dieu promis, l'Évangile se maintient dans le monde par le moyen d'institutions extérieures; et vous m'accuseriez peut-être de rester dans le domaine des abstractions, si je n'abordais, en terminant, cette face de mon sujet.

Jésus-Christ est devenu le point de départ de la société chrétienne. A la parole des apôtres les églises lèvent comme une semence. Ils se rapprochent, ces voyageurs de l'éternité, pour s'entretenir des promesses du Maître et des joies de la patrie. Ils s'unissent pour rassembler les archives saintes de leurs espérances et pour veiller sur ce précieux dépôt. Et chacun de nous, Messieurs, a reçu de la société chrétienne l'Évangile et la face particulière sous laquelle il l'a d'abord considéré. Mais la société chrétienne est brisée : nous y trouvons des églises en

[1] *De la connaissance de Dieu*, par le père Gratry.

lutte avec d'autres églises. Cela est-il indifférent? je dis indifférent quant au sujet qui nous occupe. Est-ce que la constitution d'une église, son culte, l'action qu'elle exerce sur les âmes, la règle de sa foi, est-ce que tout cela est sans effet sur le développement de la piété, et par conséquent sur le développement de la vie éternelle en nous? Qui oserait le dire? Il y a donc ici des questions secondaires sans doute, mais réelles. Nous voici en présence des matières de controverse; et dans la partie de l'Europe que nous habitons, nous voici en présence des controverses qui séparent les catholiques des protestants, depuis la commotion qui a brisé, au seizième siècle, l'Église d'Occident. Ces questions sont graves, elles sont brûlantes au milieu de nous. Soyez tranquilles, je n'y entrerai pas. Je vous dirai tout à l'heure pourquoi. Permettez-moi auparavant de considérer, comme du dehors, ces questions dont j'ai dû marquer la place, et de projeter sur elles la lumière qui rayonne de mon sujet.

Qu'est-ce qu'une controverse chrétienne? C'est une discussion entre deux hommes qui, l'un et l'autre, font profession de croire en Jésus-Christ et d'être des citoyens de la vie éternelle à laquelle ils aspirent. Qu'en résulte-t-il pour le mode de leur discussion? Elle sera conduite selon cette loi royale : « La vérité dans la charité. »

La vérité : celle qui s'interdit non-seulement d'alléguer un fait faux, mais de fausser un fait véritable

par l'interprétation qu'on lui donne; non-seulement de prêter à son adversaire des paroles supposées, mais d'arracher violemment ses paroles à ce qui les entoure et les explique; la vérité, qui ne recule pas seulement devant le mensonge volontaire, mais qui use de prudence pour éviter d'involontaires erreurs. — La charité : non pas qu'il faille affadir la pensée par je ne sais quel langage emmiellé et doucereux; mais la charité qui respecte l'adversaire, qui ne se permet pas de soupçonner gratuitement ses intentions; qui, lorsqu'on a reçu, dans la lutte, quelque flèche empoisonnée, interdit de la ramasser sur le sol, ou de l'arracher de la plaie pour la lancer à son tour. Telles sont les exigences imposées à une discussion, par ce seul fait qu'elle est une discussion chrétienne. Et il peut y en avoir de semblables; et toute controverse n'est pas nécessairement cette controverse maudite, qui prend prétexte des choses du ciel pour ouvrir l'écluse aux plus mauvaises passions de la terre.

La bonne controverse, je ne la condamne pas. Elle est légitime, elle peut devenir nécessaire; dans certaines circonstances elle peut devenir un impérieux devoir. Et pourtant, en ce qui me concerne, et dans les circonstances actuelles, je n'y entrerai pas. Avant de vous dire mes motifs pour agir ainsi, laissez-moi vous communiquer mes impressions, et veuillez bien comprendre qu'il est à peu près impossible de traiter sérieusement le sujet qui nous

occupe sans donner quelque partie de soi-même, sans livrer à son auditoire quelqu'un des secrets de sa vie. Écoutez :

Né dans une ville condamnée en quelque sorte, par sa position même, aux luttes confessionnelles qui séparent les protestants des catholiques, j'ai été préservé, par des circonstances que j'appelle un bienfait, de l'emportement de ces luttes et de l'ardeur de ces discussions. Un homme dont je sais que plusieurs de vous gardent la mémoire, l'homme que Dieu m'a donné pour père, m'a élevé dans la pensée que, dans les limites du devoir, il vaut mieux, en toutes choses, s'attacher à ce qui unit qu'à ce qui divise. Il m'a élevé dans l'habitude de recevoir de tout homme, sans regarder à l'habit, et de tout livre, sans m'arrêter à la couverture, tout ce qui est bon, pur, élevé, et toutes les traces bénies de l'esprit vivifiant de l'Évangile. Ce furent mes premières impressions. Puis, élevé dans une des églises du protestantisme, je n'ai pas tardé à reconnaître dans d'autres communautés religieuses des fruits manifestes de vie chrétienne, qui m'ont prouvé que l'Esprit de Dieu se plaît à franchir les barrières qui nous séparent. Puis, moi qui ne suis pas catholique, je ne puis oublier que je dois à des chrétiens de l'Église de Rome bien des paroles qui m'ont raffermi, bien des exemples de piété qui m'édifient encore. Moi qui ne suis pas catholique, je ne puis oublier que c'est à Fribourg en Suisse, et dans la cellule d'un moine fran-

ciscain [1], que j'ai reçu quelques-unes des impressions les plus sérieusement salutaires de ma vie, que j'ai entendu quelques-unes des plus nobles paroles qu'une bouche humaine ait prononcées devant moi, que j'ai vu le plus distinctement rayonner au front d'un vieillard les gages sacrés de nos immortelles destinées. Ces choses-là, on ne les oublie pas; on aime à les dire, et si on les oubliait, on se sentirait coupable d'ingratitude envers Dieu. Écoutez encore:

Lorsque je repasse en ma mémoire ces jours, ces tristes jours, où l'on sent la foi vaciller dans son âme, où il semble que le phare aille s'éteindre, et toute lumière disparaître dans les ténèbres, j'en trouve un..... C'était une radieuse matinée de printemps, il y a vingt-cinq années. J'avais eu la funeste pensée de tirer de la poudre d'une bibliothèque le dossier vieilli d'une controverse théologique et de le lire en présence de la nature. Et le contraste entre le spectacle offert à mes regards et les pensées qui passaient devant mon esprit, était un contraste amer. Et j'en vins à me demander avec angoisse si cet Évangile qui provoquait ces paroles aigres et petites, ces controverses mesquines et passionnées tout ensemble, pouvait bien être l'œuvre de ce grand Dieu, créateur de cette nature qui était là, devant moi, dans sa splendeur, son calme et sa majesté. L'Évangile est grand comme la nature; l'amour de Dieu est plus calme et plus serein que la plus radieuse mati-

[1] Le Père Girard.

née de printemps; et les mystères redoutables dans lesquels il se manifeste ne sont que l'ombre projetée par le péché sur une œuvre toute de lumière et d'amour. Mais il est des livres soi-disant religieux qui, dans certaines dispositions d'esprit, et à certains moments de la vie, font à l'âme de longues blessures. Je n'aime pas la controverse; maintenant vous savez pourquoi.

Ce sont là des impressions personnelles. Je les ai dites, pour vous faire bien comprendre le fond de ma pensée, et peut-être, aux yeux de quelques-uns d'entre vous, pour en atténuer les torts. Mais, enfin, nos goûts ne sont pas la règle de notre vie. Il est temps de vous dire mes motifs réfléchis pour penser que, quels que puissent être les droits de la controverse confessionnelle, il est, de nos jours, des œuvres plus pressées à accomplir.

Il y a dans le monde une doctrine qui s'appelle la doctrine chrétienne, ayant sa date précise, ses documents authentiques et son histoire avérée. Vous êtes-vous demandé quelquefois pourquoi les discussions sur le sens de la parole évangélique sont plus vives et plus étendues que les autres discussions de même nature auxquelles se livrent les hommes; pourquoi l'on est beaucoup moins d'accord sur le sens des dogmes religieux que sur le sens des systèmes des philosophes? On peut apporter diverses raisons de ce fait. En voici quelques-unes qui me frappent en ce moment. Pendant des siècles, il a fallu être chré-

tien, sous peine d'exil, de prison ou de bûcher. Plus tard, là où le pouvoir civil a respecté la liberté religieuse, l'opinion publique a continué à peser fortement sur les consciences. On comprend dès lors qu'à la sollicitation d'intérêts graves et pressants, la subtilité de l'esprit se soit exercée pour donner aux pensées les moins chrétiennes les apparences du christianisme, puisque le christianisme était imposé par la force des gouvernements, ou par la puissance de l'opinion. Je remarque ensuite que, sous l'empire de l'habitude, et en dehors d'une foi réelle, il s'est établi dans la plupart des esprits une identification complète entre l'idée de l'Évangile et l'idée de la vérité. Nombre d'hommes s'efforcent, en conséquence, de se persuader à eux-mêmes, de très-bonne foi, qu'ils sont restés dans l'enceinte de l'Évangile, lors même qu'ils en ont franchi toutes les barrières. Personne ne songe à se dire disciple de Fourrier s'il se raille du phalanstère; nul ne pense être disciple de Hobbes s'il croit au droit et à la justice; on ne se donne pas pour voltairien, si l'on croit à la révélation; mais on se dit chrétien, et on pense l'être, dans des conditions telles, que, s'il s'agissait de toute autre chose, on appellerait le sourire sur les lèvres de l'historien des idées, même le moins attentif. Ces causes d'altération de la pensée religieuse tendent à disparaître. Nous sommes libres; dans ce pays, grâce à Dieu, nous jouissons plus qu'ailleurs d'une pleine liberté de conscience. Quant à l'empire de l'opinion, la

négation de l'Évangile n'entraîne plus aucune flétrissure dans une partie considérable de la société moderne. En présence du grand courant des écrits contemporains et des tendances religieuses des principaux organes de la publicité, il est permis de le dire : les jours sont venus où, pourvu que l'on observe certaines convenances, on peut rompre sans péril avec les traditions évangéliques. Personne ne doit se sentir obligé de paraître chrétien. Sauf quelques situations particulières, rien ne s'oppose à ce que les pensées qui s'éloignent de Jésus-Christ se reconnaissent et s'affirment pour ce qu'elles sont. Nous sommes donc bien placés pour constater, en dehors de toute préoccupation, le christianisme tel qu'il est.

Le christianisme affirme la réalité du Dieu destinant ses créatures à la vie éternelle; le péché de la créature, qui la sépare de son Dieu; la grâce de la rédemption, qui l'y ramène lorsque cette grâce est acceptée. Telles sont les bases de l'Évangile, aussi faciles à lire dans les documents primitifs et dans la tradition générale, que peuvent l'être les bases de la doctrine de Platon ou de la religion de Brahma, reconnues et constatées sans hésitation par les historiens. Or, ces vérités essentielles, fondement de la foi chrétienne, qui est-ce qui les conserve dans le monde?

Chrétiens catholiques, vous dites que c'est votre église, et vous dites vrai, car ces articles sont écrits

dans vos symboles, comme dans ceux de toutes les grandes communautés chrétiennes.

Chrétiens protestants, vous dites que c'est l'Écriture, et vous dites vrai; car si l'Évangile n'est pas dans le Nouveau Testament, il n'est nulle part.

Chrétiens, et sans vous arrêter à ce qui vous sépare, vous devez affirmer que ces vérités sont conservées par la volonté éternelle et par la puissance de Dieu, qui ne permet pas qu'elles disparaissent de la terre.

Quand ces bases sont ébranlées plus qu'à l'ordinaire, ne faudrait-il pas avant toutes choses les soutenir? Le devoir des membres de toutes les églises n'est-il pas de s'unir pour une lutte commune? Et, croyez-le bien, je ne viens pas vous parler de vaines utopies, et rêver quelque fusion, dans une même société religieuse, entre catholiques et protestants. L'unité extérieure de la chrétienté ne peut être qu'un objet de foi, une de ces choses qu'on espère contre toute espérance. Je ne sais pas si personne peut voir à l'horizon le moindre signe précurseur de ce grand événement. Toutes choses sont possibles à Dieu; ce qui est possible à l'homme, le voici. Dans une lutte où leurs convictions communes sont engagées, les chrétiens, sans sacrifier aucune partie de leurs convictions, sans entrer dans des transactions impossibles, et, si vous me permettez cette figure, en gardant chacun leur uniforme et leur drapeau, les chrétiens pourraient combattre ensemble pour ce qui

les intéresse tous également. Direz-vous que c'est sacrifier les droits de la vérité? Sacrifier les droits de la vérité! Eh! qui vous l'a dit, que vos discussions et vos controverses sont le meilleur moyen de conquérir la vérité et de la défendre? Sans doute, lorsqu'on oppose à l'Évangile la science et le raisonnement, il faut bien répondre par la science et le raisonnement. Lorsqu'on veut élever une muraille entre les âmes et Dieu, au nom de l'intelligence, il faut bien recourir à l'intelligence pour abattre cette muraille. Mais, dans l'enceinte de la foi, si l'on disait qu'affirmer cette foi par ses paroles et surtout par sa vie, c'est, après tout, le plus puissant moyen de prosélytisme; si l'on disait que l'esprit de paix pourrait bien être le précurseur de l'esprit de lumière, dirait-on quelque chose de contraire à l'Évangile?

La lutte contre la foi commune à tous les chrétiens, existe vive et puissante autour de nous. Ses proportions croissent de jour en jour de manière à épouvanter ceux qui en suivent le développement. On nie Dieu, on nie Jésus-Christ, on nie la vie éternelle. La lutte est ouverte en Allemagne, où, après une philosophie idéaliste, qui voulait expliquer tout, au moyen de l'homme sans Dieu, apparaît un matérialisme grossier qui veut expliquer tout par la nature sans l'esprit. La lutte est manifeste en France, où des savants, des historiens, des critiques semblent s'être conjurés pour ébranler les bases de toute foi religieuse. Je vous ai fait entendre un membre

de l'Institut, M. Barthélemy Saint-Hilaire, déclarant qu'au nom de la science, de l'histoire, de la métaphysique, on s'efforce à Paris, au milieu du dix-neuvième siècle, et sous prétexte de nouveauté, de reproduire les désolantes doctrines du Bouddha. Je pourrais vous faire entendre encore M. Saisset, professeur à la Sorbonne, jeter, dans un livre récent[1], un véritable cri d'alarme, et déclarer que de tous les grands courants de la pensée qui s'agitent autour de lui, il n'en est pas un seul qui n'aille à la négation du Dieu vivant et personnel. Et ce n'est pas dans l'ombre que se produisent ces doctrines; elles s'étalent dans les recueils les plus répandus de l'Europe, sans scrupule de la part des rédacteurs, et trop souvent sans scandale de la part des abonnés. C'est le droit de la liberté. Et prenez-y garde, ce que je déplore, ce n'est pas la liberté (Dieu m'en préserve), c'est ce que la liberté manifeste, ce qu'il est peut-être bon, ce qu'il est peut-être utile qu'elle manifeste, quand par malheur cela est.

Ce n'est pas tout. Tandis que l'Évangile est attaqué du dehors, dans l'enceinte même de la chrétienté, au sens extérieur et matériel de ce mot, il est l'objet d'attaques plus dangereuses peut-être. Dans la savante Allemagne et sous son influence, on voit des hommes d'église défendre contre d'autres hommes d'église, quoi? un symbole ecclésiastique? C'est le fait normal. Le sens des révélations de

[1] *Essai de philosophie religieuse.*

Dieu? C'est encore le fait normal. Quoi donc? On voit des hommes d'église réduits à défendre contre d'autres hommes d'église la réalité même des révélations de Dieu, la réalité de la résurrection de Jésus-Christ, ce fondement historique de toute la prédication des apôtres, la résurrection de Jésus-Christ, dont saint Paul nous dit : « Si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, et vous êtes encore dans vos péchés. » Faut-il tout dire? On voit des hommes d'église réduits à défendre contre des hommes d'église l'immortalité de nos personnes, cette glorieuse espérance des fidèles de tous les âges. Et ne croyez pas que je viens tirer de la poudre des écoles un fait oublié, pour le traîner au jour avec une maladroite imprudence. Non; ces faits se produisent au grand soleil de la publicité. Voilà où nous en sommes!

Dans une situation semblable, il est permis de penser que les églises chrétiennes auraient mieux à faire que de prolonger les controverses du seizième siècle, ou des controverses moins importantes encore. Elles auraient mieux à faire que de creuser comme à plaisir, et tous les jours davantage, le fossé qui les sépare. Pour moi, il m'est arrivé de me dire que le mieux après tout serait d'affirmer paisiblement sa foi, et de ne contredire personne. Mais, s'il faut descendre dans l'arène des opinions humaines, je me sens plus pressé de contredire celui qui nie mon Dieu que de contester avec celui qui l'adore. Je me sens plus pressé de contredire celui qui nie

mon Sauveur que de bien établir tous mes dissentiments avec celui qui place son espérance dans la croix et la résurrection de l'homme-Dieu. C'est de la controverse aussi; mais c'est de la grande, et je pense qu'il faut la faire. Voilà, Messieurs, la cause, la sainte cause à soutenir. Dans la limite où vos convictions vous le permettent, je vous convie à prendre rang au nombre de ses défenseurs. La parole de néant se répand dans le monde; elle a ses clubs, ses journaux, sa propagande. C'est la voix des hommes de plaisir voulant jouir de la vie et chantant : Qui sait si nous serons demain? C'est la voix des découragés disant : Nous avons heurté, et personne n'a ouvert; le ciel est vide, ou Dieu est sourd. C'est la voix des savants qui, après avoir arraché toute espérance de nos cœurs, se proclament les seuls intelligents et les sages par excellence. Étrange concert, où la voix folle de l'orgie, l'accent plaintif de la tristesse et le sourire de la satisfaction se réunissent dans cette lugubre parole : « Il n'y a rien à espérer après la mort, » et voudraient inscrire sur la porte de la vie les mots terribles que Dante place sur la porte de l'Enfer : « Vous qui entrez, laissez toute espérance. »

Il faut, Messieurs, que ceux qui n'ont pas laissé toute espérance, il faut que le pauvre et le riche, l'ignorant et le savant, celui qui a rencontré le Ressuscité dans la douleur et près de la mort, celui qui a rencontré le Sauveur dans le repentir, celui qui,

dans l'étude, a vu la lumière du Verbe éternel briller à ses regards, il faut que tous ceux qui croient encore à Dieu, à l'âme, au devoir, à la sainteté, à l'immortel avenir, se rapprochent, s'unissent, et, à la parole de néant qui va se répandant sur la terre, répondent avec fermeté : LA VIE ÉTERNELLE !

FIN

THÉORIE LOGIQUE

DES

PROPOSITIONS MODALES

PARIS. — IMP. ADRIEN LE CLERE, RUE CASSETTE, 29.

THÉORIE LOGIQUE

DES

PROPOSITIONS

MODALES

PAR

M. ANTONIN RONDELET

PROFESSEUR

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE CLERMONT-FERRAND



PARIS

DURAND
LIBRAIRE - ÉDITEUR
rue des Grès, 7.

LADRANGE
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE
rue St-André-des-Arts, 41,

1861

AVERTISSEMENT

Je ne donne point l'étude qui va suivre pour un travail d'érudition; ce serait sortir de ma compétence. J'ai voulu simplement traiter un point de logique dogmatique, et pratiquer ainsi ce qu'un illustre philosophe contemporain a si bien appelé *la gymnastique des esprits*. J'ai été frappé de voir que la théorie des propositions modales est bannie de toutes nos logiques, et que, même dans les commentateurs anciens ou les philosophes du moyen âge, elle n'a fait, pour ainsi dire, aucun progrès. Mon dessein a été d'y introduire quelque précision et quelque clarté, d'y signaler quelques erreurs et d'en combler quelques lacunes. Je croirai avoir pleinement réussi, s'il m'a été donné de rencontrer les réflexions que peut faire un lecteur sérieux en méditant cette partie inachevée de la science.

Qu'il me soit permis de remercier publiquement ici mon savant collègue et ami M. Thurot. Mon travail doit beaucoup à ses conseils et à ses corrections. Si j'ai cru devoir, dans ces matières délicates, maintenir quelques interprétations ou quelques opinions différentes des siennes, ce n'est point sans une extrême défiance de moi-même que je m'écarte de son autorité.

Antonin RONDELET.

THÉORIE
DES MODALES
DANS
LA LOGIQUE D'ARISTOTE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Plan de l'ouvrage.

Je diviserai cet ouvrage en deux parties : la première contiendra l'exposition, la seconde, l'examen de la doctrine d'Aristote sur les propositions modales.

Je ne vois pas que le philosophe grec ait suivi dans l'*Organon* un ordre déterminé. Je m'efforcerai, dans la discussion de ce problème complexe, de découvrir d'abord une méthode, et ensuite d'y rester fidèle.

La première partie de l'ouvrage contiendra quatre divisions.

Premièrement : Définition des propositions modales d'après Aristote et d'après ses commentateurs les plus autorisés ; — place qui doit être assignée à la théorie des propositions modales dans l'ensemble de la logique.

Secondement : Principes métaphysiques des règles du syllogisme, soit ordinaire, soit affecté d'une modalité quelconque ; — conversion et opposition des propositions ; — nature et démonstration de la conversion et de l'opposition d'après Aristote.

Troisièmement : Méthode employée par Aristote pour appliquer ces principes à la démonstration syllogistique.

Cette méthode est triple.

Elle procède d'abord par l'ordre des raisonnements mathématiques; je l'appellerai ici, d'après l'expression grecque, méthode d'exposition *littérale*, ou plus exactement, en français, méthode d'exposition *algébrique*. Son procédé consiste à représenter par les rapports abstraits des lettres ou des signes, les rapports réels des choses ou des idées; elle démontre directement les syllogismes au moyen d'une série d'identités; elle s'applique avec un égal avantage à tous les modes, à l'exception de *baroco* et de *bocardo*.

La seconde méthode est celle de l'*exemple :* elle se fonde non plus sur la forme, mais sur la matière même des arguments.

La troisième est la réduction à l'absurde; elle emploie les lettres, comme la méthode d'exposition algébrique, mais au lieu de procéder directement comme elle, elle démontre la fausseté du principe par la fausseté des conséquences logiquement déduites.

Quatrièmement : Exposition de la doctrine d'Aristote sur les différentes figures et les différents modes des propositions modales.

Ce philosophe se borne à considérer le nécessaire et le contingent ou possible. Les deux prémisses du syllogisme peuvent être deux nécessaires ou deux contingentes, ou bien elles peuvent être, l'une par rapport à l'autre, d'une modalité différente. Enfin les propositions énoncées en la forme accoutumée, et qui portent en logique le nom de propositions pures ou absolues, peuvent être associées dans les prémisses à une proposition nécessaire ou à une proposition contingente. De là plusieurs modes nouveaux de syllogismes. Nous prendrons pour guide, dans tous ces détails, l'enseignement renfermé dans les *Premiers Analytiques*.

Ce programme de notre première partie devient naturellement celui de la seconde : nous y suivrons les mêmes divisions ; nous discuterons à part :

Premièrement : La nature des modales.

Secondement : L'opposition et la conversion des propositions, qui sont pour Aristote le fondement de toute sa doctrine sur la modalité.

Troisièmement : Les différentes espèces de démonstrations qu'il propose.

Quatrièmement : Les divers modes syllogistiques qu'il a reconnus.

Nous nous efforcerons, sans manquer de respect à l'autorité d'un si grand nom, et sans trahir les droits de la vérité, qui passent avant ceux d'Aristote, de montrer les côtés faibles de sa doctrine, comme aussi de mettre en relief et de confirmer, à l'aide des ressources de la logique moderne, les découvertes qu'il a pu faire. Fidélité dans l'interprétation, justice dans

la critique, voilà nos devoirs. Je vais, pour plus de clarté, reproduire séparément le plan de l'ouvrage et les conclusions auxquelles il doit aboutir.

PLAN DE L'OUVRAGE.

LIVRE PREMIER.

Premièrement : Exposition de la doctrine d'Aristote sur la nature des propositions modales.

Secondement : Critique de cette doctrine.

LIVRE SECOND.

Premièrement : Doctrine d'Aristote sur l'opposition et la conversion des propositions.

Secondement : Critique de cette doctrine.

LIVRE TROISIÈME.

Premièrement : Doctrine d'Aristote sur les diverses méthodes de démonstration des syllogismes.

Secondement : Critique de cette méthode.

LIVRE QUATRIÈME.

Exposition des règles des syllogismes modaux d'après Aristote. Critique et complément de cette doctrine.

RÉSULTAT DE NOTRE TRAVAIL.

J'indique et je résume d'avance le résultat de nos recherches : elles aboutiront aux conclusions suivantes :

1° Les *Premiers Analytiques*, qui contiennent l'en-

semble de la théorie du syllogisme, n'appuient cette théorie sur aucun fondement.

2° L'opposition et la conversion des propositions sur lesquelles il appuie, dans l'*Organon*, toute la démonstration des règles du syllogisme, demeurent elles-mêmes sans démonstration, ou au moins sans une démonstration suffisante.

3° Les trois méthodes qu'Aristote applique à la démonstration des syllogismes sont d'inégale valeur : celle dont il fait usage le plus souvent est la plus mauvaise des trois ; la seconde n'a qu'une valeur médiocre, elle se rencontre fréquemment ; la troisième, qui est la meilleure et peut-être la seule incontestable, n'est employée que fort rarement.

4° Aristote s'est trompé sur la nature des propositions modales : leur essence se définit par la forme et non point, comme il l'a cru, par la matière des arguments.

5° Le détail des règles indiquées par Aristote pour les syllogismes ou figures des propositions modales, doit naturellemeut prêter le flanc à la critique, puisque sa théorie manque de principe et ses démonstrations de rigueur.

Je m'efforcerai de réfuter les erreurs qu'il a soutenues, et de rétablir les vérités qu'il a omises ou attaquées.

LIVRE PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

NATURE DES PROPOSITIONS MODALES D'APRÈS ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER

Place que doit occuper la théorie des propositions modales dans la logique d'Aristote.

Les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* ont pour objet la démonstration en tant qu'elle s'accomplit par le syllogisme[1]. Les *Seconds Analytiques* renferment la théorie même de la démonstration[2]; les *Premiers*, la théorie du syllogisme[3].

« Le syllogisme est une forme de raisonnement dans « laquelle, étant posés certains principes, il résulte de

[1] Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, t. II, préface, 1; Aristote, *Analyt. prior.*, lib. I, cap. I.

[2] Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, t. III, préface, 1; Aristote, *Analyt. poster.*, lib. I, cap. I, II; Ibid., lib. II, cap. XIX.

[3] Λέγωμεν ἤδη διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμός· ὕστερον δὲ λεκτέον περὶ ἀποδείξεως· πρότερον δὲ περὶ συλλογισμοῦ λεκτέον ἢ περὶ ἀποδείξεως διὰ τὸ καθόλου μᾶλλον εἶναι τὸν συλλογισμόν· ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξις συλλογισμός τις, ὁ συλλογισμὸς δὲ οὐ πᾶς ἀπόδειξις. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. IV, § 1.)

« ces principes une conséquence qui en est distincte, « et qui en dérive nécessairement et immédiatement[1]. » Nous posons une thèse à l'aide d'une proposition : « La « proposition est une forme du discours par laquelle « nous affirmons ou nous nions quelque chose de quel- « que chose[2]. » Les propositions sont affirmatives ou négatives[3], universelles ou particulières[4] ; on les désigne en logique par les lettres que chacun sait : A, E, I, O[5].

Toute proposition se compose de deux termes[6] : le sujet et l'attribut, réunis par une copule qui est le verbe. La logique postérieure à Aristote a donné aussi au verbe le nom de terme.

Il faut considérer à part dans le syllogisme, et les propositions qui le composent, et les termes qui composent ces propositions. Les propositions du syllogisme sont au nombre de trois : elles ont entre elles ce rapport que la dernière, c'est-à-dire la conclusion, vient à la suite des deux prémisses et qu'elle en dérive. Les deux prémisses renferment deux fois le même terme, et ce terme est exclu de la conclusion : on l'appelle *le moyen*[7].

[1] Συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ῷ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. (*Analyt. prior.*, cap. I, § 8.)

Cette division des paragraphes est empruntée à l'édition de M. Barthélemy Saint-Hilaire ; je me suis servi de cette édition, seulement pour les œuvres logiques d'Aristote.

[2] Πρότασις μὲν οὖν ἐστι λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινός. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. I, § 4.)

[3] *Hermen.*, cap. VI.

[4] *Id.*, cap. VII.

[5] Asserit A, negat E, verum generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.
Logique de Port-Royal, partie II, ch. III.

[6] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. I.

[7] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. IV, § 3.

L'union du moyen avec le grand et le petit terme dans les prémisses, détermine la figure du syllogisme; la figure change avec la place du moyen. De la quantité et de la qualité des propositions naissent les différents modes dans chacune des trois figures.

Le premier livre des *Premiers Analytiques* renferme la théorie complète du syllogisme ordinaire [1]. Pour la connaître et pour l'exposer dans tous ses détails, il n'est pas besoin de chercher un autre ordre que celui d'Aristote. Il faut considérer, comme lui, d'abord la conversion et l'opposition des propositions ; en second lieu les différentes espèces de démonstrations du syllogisme ; enfin chacun des modes des trois figures du syllogisme.

Jusqu'ici, il est question seulement des syllogismes dont les propositions indiquent seulement l'attribution ou la non attribution pure et simple [2]. Ce que l'on a déterminé, ce sont seulement les caractères des syllogismes « qui impliquent une affirmation ou une négation « ordinaire [3], dans la même figure, ou dans des figures

[1] Je trouve dans le troisième chapitre quelques remarques sur la conversion des propositions modales ; c'est pour obéir encore plus à l'ordre même de la logique qu'à celui de mes idées dans ce travail, que je crois devoir les renvoyer à l'étude spéciale des propositions modales.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 1.

[3] « Les propositions simples ou absolues, *propositiones puræ* des scolasti-« ques, sont opposées aux modales. Les propositions absolues qui affirment « ou qui nient l'existence, sont appelées *catégoriques* (ou *assertoriques*) par « Kant... » (Voy. *Logique, théorie générale*, chap. II, §§ 23, 30 ; cf. *Critique de la Raison pure ; Logique transcendantale*, Tissot, tome I) « et beaucoup « de logiciens modernes... Dans le langage d'Aristote, la proposition caté-« gorique est l'universelle affirmative. Je continuerai donc d'appeler pro-« position absolue, celle qu'il désigne par proposition d'être. » (Barthélemy

« différentes [1]. » — « Mais autre chose est l'attribution « pure et simple, l'attribution nécessaire, l'attribution « contingente... Il est manifeste... que les syllogismes « diffèrent suivant la nature même des propositions « qui les constituent; les termes qui entrent dans « chacune de leurs propositions n'ont point entre « eux les mêmes rapports. Ces rapports sont tantôt « nécessaires, tantôt simplement affirmatifs, tantôt « contingents [2]. »

La détermination des lois qui président à ces rapports constituent, à proprement parler, la théorie des modales. Pour plus de clarté, nous suivrons d'abord les traces d'Aristote, et nous ferons connaître, avec quelques détails, la définition qu'il en donne.

Saint-Hilaire, *ad Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 1; *Traduction de la Logique d'Aristote*, tom. II, p. 6.)

« On ne trouvera pas dans tout l'*Organon* un seul passage où *catégorique* « soit pris en opposition d'*hypothétique* (ἐξ ὑποθέσεως); il n'y a pas un seul « passage où il ne soit évidemment employé dans le sens d'affirmatif, comme « synonyme de καταφατικός, et opposé à ἀποφατικός et στερητικός. Et cette « induction n'est pas hasardée : car dans les *Premiers Analytiques* seule- « ment, le mot se rencontre au moins quatre-vingt-cinq fois. » (*Fragments de Philosophie* de William Hamilton, traduits par M. L. Peisse; *Logique*, p. 237.)

« Nec usquam in Aristotele syllogismus categoricus opponitur hypothe- « tico. » (Vossius, *de Logices et Rhetorices natura et constitutione*, cap. VIII, § 8.)

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. VII, § 13.

[2] Ἕτερόν ἐστιν ὑπάρχειν καὶ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, καὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν... δῆλον ὅτι καὶ συλλογισμὸς ἑκάστου τούτων ἕτερος ἔσται, καὶ οὐχ ὁμοίως ἐχόντων τῶν ὅρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἐξ ἀναγκαίων, ὁ δ' ἐξ ὑπαρχόντων, ὁ δ' ἐξ ἐνδεχομένων. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. VIII, § 1.)

CHAPITRE II

Définition des modales d'après Aristote.

« Toute énonciation est ou une proposition pure « et simple, semblable à celle-ci : Cet homme court; « ou une proposition modifiée, semblable à celle-ci : « Il est possible que cet homme courre... Une propo- « sition modifiée, comparée à la proposition pure et « simple, renferme une modalité [1]. La modalité d'une « proposition indique de quelle façon l'attribut se rap- « porte au sujet [2] : par exemple si je dis : Socrate court « avec rapidité, j'indique de quelle façon, de quelle ma- « nière, suivant quel *mode* Socrate court [3]. Il y a deux

[1] « Propositionum aliæ sunt quæ simpliciter proferuntur, aliæ quibus ali- « quis modus in enuntiatione miscetur. Si quis enim dicat : Socrates dispu- « tat, simplicem propositionem fecit; si vero aliquis dicat : Socrates bene « disputat, modum propositioni quam enuntiabat adjunxit, quomodo enim « disputaret apposuit, quum dixit bene. » (Aniti Manlii Severini Boethi *Opera omnia*, Basileæ, ex officina Henricpetrina; *in librum de Interpretatione Commentaria minora*, lib. II, p. 266.)

[2] « Est autem (modus) determinatio adjacens rei quæ quidem fit per ad- « jectionem nominis adjectivi, quod determinat substantivum, ut, quum « dicitur : homo est albus, vel per adverbium quod determinet verbum, « ut : homo currit bene. » (D. Thomæ Aquinatis tomus XVII (edit. Antuerpiæ, curabat R. P. F. Cosma Morelles, ordinis Prædicatorum, etc., apud Joannem Keebergium, anno 1612), opusculum XL, *de Propositionibus modalibus*, p. 226, A.)

[3] « Dicimus ergo quod dupliciter dicitur enuntiatio modalis, scilicet a « modo compositionis et a modo rei prædicatæ. A modo autem rei prædi- « catæ ut quando dicitur : Sortes legit bene, vel alte, vel male, et hic mo- « dus, quia non modificat totam enuntiationem, sed tantum rem prædicati, « non potest facere totam enuntiationem modalem. Est autem modus com- « positionis qui specialis modus est disponens, et in formam specialem po- « nens compositionem, sicut possibile, contingens, necessarium et impossi-

« sortes de modalités : la première s'exprime par un « adverbe et ne change point la forme grammaticale « de la proposition ; celle-ci devient proposition mo- « dale, de proposition pure qu'elle était, seulement par « l'adjonction de cet adverbe. Exemple : Cet homme « court, cet homme court rapidement ; l'animal res- « pire, l'animal respire nécessairement. La seconde « espèce de modalité ne peut affecter l'énonciation « pure et simple qu'à la condition d'en changer l'ex- « pression grammaticale, et de transformer l'indicatif « de la proposition en un infinitif, ou un mode subor- « donné. Exemple : Cet homme court ; il est possible « que cet homme courre[1]. » Dans les propositions pures et simples, l'attribut qui est affirmé ou nié du sujet se trouve uni à ce sujet par le verbe être ou n'être pas[2]. Exemple : cet homme est blanc ; l'homme n'est pas l'animal. Dans les propositions modales, au contraire, l'attribut et le verbe lui-même[3] « jouent « ensemble le rôle de sujet[4], et la modalité joue celui

« bile, verum et falsum. » (Beati Alberti Magni *Opera omnia* in lucem edita studio R. D. P. S. Petri Jammy, sacræ theologiæ doctoris, etc., Lugduni, 1651, tomus I; *peri Hermeneias*, lib. II, tractatus II, cap. I, p. 278.)

[1] Julii Pacii *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon Commentarius analyticus*; anno 1605; in cap. XII *de Interpr.*, p. 96.

[2] *De Interpr.*, cap. VIII, § 1.

[3] Ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίνεται... καὶ καθόλου δέ, ὥσπερ εἴρηται, τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι δεῖ τιθέναι ὡς τὰ ὑποκείμενα..... (Περὶ Ἑρμην., κεφ. XII.)

« En effet, c'est la modification qui est le véritable attribut, malgré l'ap- « parence contraire, et le sujet se compose du verbe être ou ne pas être, « combiné avec d'autres termes. » (Barthélemy Saint-Hilaire, *Plan de l'Herménia, Logique d'Aristote*, tom. I, p. 142, 143.)

[4] « Si autem quæritur quid sit prædicatum in enuntiatione modali dici- « mus cum Boetio et Alpharabio, quod modus est prædicatum inesse, et

« d'attribut. Exemple : Que Socrate courre est chose « possible : *Socratem currere est possibile*[1]. » Les propositions modales sont donc les propositions dans lesquelles l'attribut souffre une modification ou reçoit une modalité quelconque[2].

Il résulte de cette définition suffisamment entendue qu'il y a plusieurs espèces de modales. Aristote n'en considère que deux dans les *Premiers Analytiques*[3] : le nécessaire et le contingent. Dans son livre de l'*Interprétation*, il en étudie quatre : à savoir, le possible, le contingent, l'impossible et le nécessaire[4] ; et même six, en ajoutant aux précédents le vrai et le faux[5].

Si toute proposition est modale dont l'attribut est affecté d'une modalité quelconque, il est évident que les espèces de propositions modales sont en plus grand nombre qu'Aristote ne l'a dit dans les ouvrages ci-dessus indiqués[6]. Il n'y en a pas seulement quatre ou six en tout ; il en est d'autres dont nous nous servons journellement : « autant d'adverbes, autant de mo-

« esse vel non esse subjecta sunt ut patet quum dicitur : « Socratem currere « est possibile ; » quia accusativus casus cum infinitivo reddunt suppositum « huic verbo, est. » (Beati Alberti Magni, l. I, p. 279.)

[1] D. Thomas, *de Modalibus*, p. 226, D.

[2] Barthélemy Saint-Hilaire, *ad Aristot. de Interpret.*, cap. XII, § I, t. I, p. 185.

[3] Cap. VIII, 22.

[4] Σκεπτέον ὅπως ἔχουσιν αἱ ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις πρὸς ἀλλήλας αἱ τοῦ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ δυνατόν, καὶ ἐνδεχόμενον καὶ μὴ ἐνδεχόμενον, καὶ περὶ ἀδυνάτου τε καὶ ἀναγκαίου. (Περὶ Ἑρμην., κεφ. XII ; cf. κεφ. XIII.)

[5] Ταύτας οἴεσθαι χρὴ εἶναι τὰς ἀντικειμένας φάσεις, δυνατόν — οὐ δυνατόν, ἐνδεχόμενον — οὐκ ἐνδεχόμενον, ἀδύνατον — οὐκ ἀδύνατον, ἀναγκαῖον — οὐκ ἀναγκαῖον, ἀληθές — οὐκ ἀληθές. (Περὶ Ἑρμην., κεφ. XII ; cf. D. Thomas, t. I, p. 226, B.; Albertum M., l. I, p. 278.)

[6] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XLVI, § 10.

« dalités portant sur le verbe. Exemple de semblables « constructions : Il est bien de défendre la vérité, Il est « bon de consoler les malheureux[1]. » Aristote l'a dit lui-même par deux fois : « Il faut aussi considérer les « autres modes d'attribution[2], » et par ces mots il a voulu désigner « l'évident, le beau, l'utile, le louable « et les autres qualifications de cette espèce. » Aristote aurait dit en effet, d'après le témoignage de Philopon, que « le nombre des modalités est infini[3]. »

On est ainsi conduit à se demander pourquoi Aristote a laissé de côté un si grand nombre de modalités, et pourquoi il s'en est tenu au petit nombre de celles que nous avons indiquées. L'opinion des commentateurs est que cette multitude de propositions modales

[1] Petri Rami Veromandui *Aristotelicæ Animadversiones*, Parisiis, 1543, p. 36.

« On peut en effet concevoir des modes à l'infini, comme, par exemple, « le *certain*, le *probable*, l'*utile*, le *bon*, le *juste*, etc. » (Hamilton, trad., p. 227.)

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xxiv, § 3; cf., ibid., ibid., cap. xxix, § 11.

[3] Τουτέστιν τῶν λοιπῶν τρόπων, τοῦ σαφῶς, τοῦ καλῶς, τοῦ ὠφελίμως, τοῦ ἐπαινετῶς, καὶ τῶν τοιούτων· ἐλέγετο γάρ, ἀπείρους εἶναι τρόπους. (Johannis Philoponi *Commentaria*, ed. Venet., 1536, in-fol., f° 75 b.)

...Ἐνδείξασθαι ἡμῖν βουλόμενος ὡς εἰσὶ μὲν καὶ ἄλλοι ἀναρίθμητοι τρόποι παρὰ τοὺς εἰρημένους τέσσαρας. (Ammonius Hermias, *in librum Aristotelis de Interpretatione Commentaria*, ed. Venet., 1545, f° 184 b., *ad Aristotel. de Interpr.*, cap. xii, § 9.)

« Innumerabiles modi sunt, ut : Parentes colere sanctum est; suum « cuique tribuere justum est ; Socrates disputat sapienter ; Zeno respondet « subtiliter, Alexander præliatur fortiter, et similia ; denique ex omnibus « fere et nominibus et adverbiis, modos ejusmodi liceat enuntiationi ad- « dere, ad significandum quomodo categorema in subjecto insit, ut : Agit « bene ; incedit oblique ; scribit docte, et similia ; ne quid hic magnæ rei « vel novæ disputari videatur. » (Audomari Talæi *Prælectiones in Dialecticas Petri Rami libros duos*, Parisiis, apud Andream Wechelum, 1566, lib. II, p. 251.)

a effrayé le philosophe et lui a fait craindre de tomber dans des détails dont il n'aurait pu voir la fin. Ils disent encore qu'Aristote a cru devoir s'attacher seulement, parmi les différentes espèces de modales, à celles qui pouvaient plus spécialement diviser les philosophes et les inviter à la discussion, les autres espèces lui paraissant s'expliquer d'elles-mêmes [1]. Je ne crois pas devoir m'en tenir à ces explications des commentateurs ; je tâcherai de découvrir dans l'essence même des propositions modales une explication plus profonde, qui s'est dérobée à Aristote lui-même. Nous la retrouverons dans la seconde partie de cet ouvrage, alors que nous en serons, non plus à l'exposition des théories, mais à leur critique.

Je ne voudrais pas terminer ce chapitre sans prévoir une objection.

On peut soutenir une thèse différente de la nôtre.

On peut, sinon contester, au moins interpréter autrement les passages des *Analytiques* que nous avons cités, et particulièrement le second.

On peut ajouter qu'Alexandre d'Aphrodise dans la scolie qu'il a donnée sur ce passage (41 B, 31, f° 90) ne dit rien qui suppose la doctrine des autres commentateurs cités par nous.

Il en résulterait que, si Aristote n'a point défini les modales autrement que nous ne l'avons fait, il n'aurait point serré sa pensée d'aussi près que nous le lui avons

[1] Joachimi Perionii Benedictini Cormæriaceni *pro Aristotele in Petrum Ramum orationes duæ*, Parisiis, 1543, Oratio prima, p. 64.

attribué, et qu'il serait demeuré dans une certaine incertitude.

Je m'en tiens à ce que j'ai dit et au parti que j'ai cru devoir prendre. L'étude si ample qu'Aristote va faire des syllogismes modaux ne permet pas de penser qu'il n'eût pas arrêté sa doctrine sur ce point. A défaut d'explications catégoriques de sa part, le témoignage unanime de son école, où l'on a si peu inventé, où chaque commentateur a signalé, avec tant de soin, tout écart et toute innovation quand il s'agissait de la parole du *maître*, me paraît suffire pour justifier mon choix. L'érudition peut s'abstenir, la philosophie doit se prononcer, comme dans la vie civile un citoyen peut se taire et n'avoir pas d'avis, tandis qu'un juré est tenu d'émettre un verdict.

CHAPITRE III

Définition de chacune des différentes espèces de modales admises par Aristote.

Aristote a sans doute nommé quatre, et même six espèces de propositions modales dans son livre sur l'*Interprétation*, et il n'a rien changé à ce nombre lorsqu'il a cherché l'ordre, ou plutôt, pour me servir du terme particulier qu'il emploie, la *consécution* de ces modales[1]. Toutefois dans les *Premiers Analytiques*, on ne trouve pas qu'il soit question jamais de plus de

[1] *De Interpret.*, cap. XIII.

deux espèces de modalités : le nécessaire et le contingent ou possible[1]. Ces deux dernières modalités, à savoir le contingent et le possible, sont pour Aristote une seule et même espèce ; ils peuvent être pris pour équivalents l'un de l'autre[2], il n'y a point entre eux de différence[3]. C'est à ce point que M. Barthélemy Saint-Hilaire, dont le nom seul fait autorité, a cru pouvoir, dans sa traduction de l'*Organon*, ne point tenir compte de la différence des deux mots grecs δύνασθαι et ἐνδέχεσθαι ; il fait remarquer lui-même qu'il s'est donné toute licence de les traduire l'un et l'autre par le même mot français[4].

S'il en est ainsi, il nous suffira de définir, l'un après l'autre, le nécessaire[5] et le contingent[6], puisque le mélange du contingent et du nécessaire est seul étudié dans les *Premiers Analytiques*.

[1] Πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 1; cf., ibid., ibid., cap. VIII, § 1.)

[2] Τῷ μὲν γὰρ δυνατὸν εἶναι (ἀκολουθεῖ) τὸ ἐνδέχεσθαι εἶναι, καὶ τοῦτο ἐκείνῳ ἀντιστρέφει. (*De Interpr.*, cap. XIII, § 1.)

[3] Διὰ τούτων ταὐτὸν φθέγγεσθαι τό τε δυνατὸν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἀπαραλλάκτως τιθέμενος· δηλοῖ μὲν οὐ μόνον τῷ δυνατὸν εἶναι ἕπεσθαι φάσκων τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, ἀλλὰ προστίθησι « καὶ τοῦτο ἐκείνῳ ἀντιστρέφει. » (Ammonius Hermias, f° 185.)

[4] « J'ai substitué souvent le mot de *possible*, comme plus clair, à celui de *contingent*. » (Barthélemy Saint-Hilaire, *ad Arist. Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 5, tr., tom. II, p. 9.)

« J'ai préféré souvent, dans ce chapitre et ailleurs, le mot *possible* au « mot *contingent*, parce qu'il est plus clair, et surtout parce qu'il se prête « mieux aux diverses locutions dont il est fait usage dans toute cette théo- « rie. Aristote lui-même autorise ce changement. » (Barthélemy Saint-Hilaire, *ad Arist. Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 1, tr., tom. II, p. 54.)

[5] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. VIII–XII.

[6] Ibid., ibid., cap. XIII-XXII.

I. Définition du *contingent* ou du *possible*.

« Toute proposition contingente ou possible, est dite « possible ou contingente dans un sens qui peut dif- « férer[1]. » Est également possible et ce qui est et ce qui peut être. Nous suivrons cette division.

Ce qui est effectivement peut être considéré comme étant nécessairement, ou comme étant purement et simplement[2]. Exemples : « Dieu est bon, » mais il est bon d'une façon nécessaire. « Pierre est assis, » mais il est assis aussi longtemps qu'il reste dans cet état ; il n'est en aucune façon nécessaire que Pierre soit assis. D'un autre côté, il ne saurait être, ni que Dieu soit bon, ni que Pierre soit assis, si l'une et l'autre affirmation n'étaient dans l'ordre des possibilités. On a donc raison de dire que ce qui est, est possible ; si ce qui est n'était pas possible, cela ne serait pas. Il est inutile d'insister.

Ici le mot contingent ou possible n'est plus pris dans sa signification propre : « ce n'est que par *homo-*

[1] Ἐπὶ δὲ τῶν ἐνδεχομένων, ... πολλαχῶς λέγεται τὸ ἐνδέχεσθαι, καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ δυνατὸν ἐνδέχεσθαι λέγομεν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 5.)

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XV, § 7 :

Εἴπομεν γὰρ πολλάκις ὅτι τὸ δυνατὸν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον φέρεται καὶ ἐπὶ τοῦ ἀναγκαίου, καὶ ἐπὶ τοῦ ὑπάρχοντος. (Johannis Philoponi *Commentaria*, ed. Venet., 1536, f° 48.)

Τὸ μὲν οὖν δυνατόν, ἕνα μὲν τρόπον, τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος σημαίνει, ἕνα δὲ τὸ ἀληθὲς εἶναι, ἕνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι. (*Metaphys.*, lib. (IV) V, cap. XII.)

Δεῖ δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι λαμβάνειν μὴ ἐν τοῖς ἀναγκαίοις, ἀλλὰ κατὰ τὸν εἰρημένον διορισμόν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIV, § 12 ; cf. Boethi *in librum de Interpretatione Commentaria minora*, lib. II, p. 280.)

nymie que le nécessaire est dit possible [1]. » Cette façon de s'exprimer n'a ici qu'une portée purement logique. C'est par la considération du futur que se définit spécialement le possible.

Ici se place la célèbre question des futurs contingents. Ce problème était loin d'être nouveau au temps d'Aristote, et après lui il a été l'occasion des théories les plus diverses. La grande préoccupation d'Aristote a été de sauver la liberté humaine des atteintes de la fatalité [2] : « Est possible, dit-il, tout ce qui peut arriver, si rien ne « vient y mettre obstacle, alors même que cela n'arrive« rait pas [3]. » Il faisait allusion à deux opinions également erronées qui avaient cours dans l'école de Mégare, et qui avaient pour auteurs, l'une Diodore, l'autre Philon.

Diodore ne comptait au nombre des possibles que les événements actuellement existant ou qui devaient infailliblement se réaliser. Suivant lui, je ne puis affirmer ma présence, soit actuelle, soit future, dans la ville de Corinthe, si je ne suis maintenant dans l'enceinte de ses

[1] Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμονύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 2.)

[2] Παραδοὺς ἡμῖν διὰ τῶν προλαβόντων ὅσα ἕπεται ἀδύνατα τοῖς ἀναιροῦσι τὸ ἐνδεχόμενον, ὅτι τὸ μάτην βουλεύεσθαι, μάτην ἐγχειρεῖν ὅλως ταῖς πράξεσι, καὶ ὅσα τούτοις ἐστὶν ἀκόλουθα, οἷον τὸ μάτην αἰτιᾶσθαί τινας ὡς συμπράττοντας ἡμῖν ἢ ἀντιπράττοντας, μάτην ἐπαινεῖν τινας ὡς ἀγαθούς, ἢ ψέγειν ὡς κακούς, καὶ ὀνόματα κενὰ εἶναι τὰ πολυθρύλλητα ταῦτα, τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν (ποῦ γὰρ οἷόν τε ταῦτα χώραν ἔχειν, μηδενὸς ὄντος ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἡμῶν)... (Ammonius Hermias, f° 120; cf. *de Interpret.*, cap. IX, § 7.)

[3] Δυνατὸν γὰρ καὶ τὸ οἷόν τε γενέσθαι ἀκώλυτον ὄν, κἂν μὴ γένηται. (Alexander Aphrodisiensis, f° 59 b.)

... Τῷ μὲν ὀνόματι τοῦ ἐσομένου ἐπὶ τοῦ μήπω μὲν ἐκβεβηκότος, δυναμένου δὲ ἐκβῆναι, εἰ μή τι κωλύσει, κοινότερον νῦν χρησάμενος Ἀριστοτέλης. (Ammonius Hermias, f° 120.)

Ὃ μήπω μὲν ἐξέβη, δύναται δὲ ἐκβῆναι. (Johannes Philoponus, f° 43.)

murailles, ou si, en effet, je ne dois point visiter cette cité : je ne puis point dire que cet enfant deviendra un grammairien, s'il n'est absolument certain qu'il le deviendra réellement[1]. Philon, au contraire, appelait possible tout ce qui, considéré par rapport à sa réalisation future, est conçu comme pouvant arriver, alors même qu'un obstacle dirimant mettrait obstacle à tout jamais à cette réalisation. Il est dans l'ordre des choses possibles qu'une coquille, située au plus profond des mers, soit aperçue par un passant ; cependant la hauteur des flots qui ne cessent de la recouvrir, défend et défendra toujours de l'apercevoir[2]. Il est possible que des brins de paille séparés les uns des autres soient consumés par les flammes ; toutefois, aussi longtemps qu'ils demeureront séparés, ils éteignent le feu au lieu de le nourrir. Il en va de même de la paille amassée en tas ; il est possible de concevoir qu'elle soit entièrement consumée, toutefois la flamme n'en saurait venir à bout, aussi longtemps qu'elle demeurera en un monceau[3].

Aristote s'est maintenu entre ces deux définitions extrêmes, et cette réserve l'a sauvé des subtilités de l'école de Mégare[4]. Si le possible est en effet ce qui

[1] ...Ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος (Διώδορος) ἐτίθετο· τὸ γὰρ ἐμὲ ἐν Κορίνθῳ γένεσθαι δυνατὸν κατ' αὐτόν, εἰ εἴην ἐν Κορίνθῳ ἢ πάντως μέλλοιμι γένεσθαι· εἰ δὲ μὴ γενοίμην, οὐδὲ δυνατὸν ἦν· καὶ τὸ παιδίον γένεσθαι γραμματικὸν δυνατόν, εἰ πάντως ἔσοιτο. (Alexander Aphrodisiensis, f° 59 b ; cf. Joh. Phil., f° 43 ; Boethi *Commentar. in librum Aristotelis de Interpretatione*, Venet., 1566, in-fol., p. 364-399 ; cf. C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare, Diodore Cronus*, p. 117.)

[2] Joh. Phil., f° XLIII.

[3] Alex. Aphr., f° 59 b. Cf. Ciceron., *de Fato*, cap. VI.

[4] Cf. *Metaphys.*, lib. (VIII) IX, cap. III.

peut arriver, alors même que cela n'arriverait pas, la liberté est sauvée et les différentes espèces du possible se définissent aisément.

Le possible considéré par rapport à l'avenir, se divise en trois espèces distinctes :

Premièrement : Si l'événement futur est nécessaire, à plus forte raison peut-on le qualifier de possible ;

Secondement : Si l'événement futur demeure incertain, de telle sorte qu'il soit absolument impossible de prévoir s'il doit ou non se réaliser, l'une et l'autre des deux alternatives sont dites également possibles ;

Troisièmement : Si l'incertitude cesse d'être absolue, si nous avons quelque motif de prévoir la réalisation de l'une des deux alternatives, nous affirmons que la réalisation de cette alternative est probable, et nous l'appelons contingente ou possible.

Quelques exemples rendront plus claires ces diverses distinctions.

Premièrement, il arrivera demain comme aujourd'hui, que ma main accusera une impression de froid au contact de la neige, ou de chaleur aux approches du feu ; ce fait est la conséquence nécessaire de l'essence attribuée à la neige ou à la flamme [1]. Il n'en est pas ainsi seulement des objets inanimés : dans la plupart de leurs actes, les animaux paraissent également conduits par des instincts qui deviennent pour eux la

[1] Τὸ πῦρ οὐ δυνατὸν θερμαίνειν καὶ μή οὐδ' ὅσα ἄλλα ἐνεργεῖ ἀεί. (*De Interpret.*, cap. XIII, § 10.)

Αἱ ἄλογοι (ἀρχαὶ) μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον..... τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγιείαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα, καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα. (*Metaphys.*, lib. (VIII) IX, cap. II.)

loi de la nécessité. « Une hirondelle fait son nid, et dans « le même temps où elle le construit, une seconde le « construit comme elle, et vous n'en trouveriez aucune « qui, à la même époque, ne s'en occupe pareillement[1]. » C'est donc à juste titre que ces événements, et tous les événements pareils, sont qualifiés par nous de possibles, puisqu'ils doivent en effet se réaliser, et qu'ils dérivent, comme une conséquence nécessaire, de l'essence même ou de la nature des choses. Je fais remarquer encore une fois que cette définition du mot *possible* ne représente point son sens propre, lorsque nous l'appliquons à la prévision des événements futurs.

Secondement, est possible tout événement incertain et dont nous ne pouvons dire en aucune manière s'il doit ou non se réaliser. Il faut ici considérer séparément les événements qui doivent leur origine à un ordre de la volonté, et les événements qui naissent d'une rencontre du hasard : les uns et les autres sont dits contingents ou possibles.

Première hypothèse : événements qui naissent de la volonté. — « Les causes intelligentes renferment en elles- « mêmes des alternatives diverses et contraires[2]. » Il nous appartient de vouloir, ou de ne vouloir pas; et lorsque nous voulons, de choisir tel ou tel parti. C'est donc à bon droit que l'issue de notre délibération

[1] Albert le Grand, tr. II. *peri Herm.*, cap. VI, p. 285 b.

[2] Αἱ μὲν οὖν μετὰ λόγου δυνάμεις αἱ αὐταὶ πλειόνων καὶ τῶν ἐναντίων. (*De Interpret.*, cap. XIII, § 10.)

Καὶ αἱ μὲν (δυνάμεις) μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί. (*Metaphys.*, ib. (VIII) IX, cap. II.)

est regardée comme incertaine, et qu'on appelle simplement possible ce que le pouvoir de la liberté humaine rend en effet douteux.

Seconde hypothèse : faits qui naissent du hasard. — Le possible n'est pas tout entier compris dans les actes du libre arbitre. « Il y a des causes, non intelligentes, qui « sont cependant capables de subir des effets opposés[1]. » — « Les objets inanimés ont évidemment des capacités « passives[2], qui les rendent susceptibles de recevoir pa- « reillement les contraires : par exemple, il est également « possible qu'un vêtement soit coupé en deux et qu'il ne « le soit pas[3]. Les animaux qui n'ont point la même intel- « ligence que nous, n'obéissent point à des principes « d'action absolument simples, et enchaînés pour ainsi « dire à des lois nécessaires semblables à celles qui ré- « sultent de l'essence de la neige ou du feu. Vous pouvez « dire avec une égale probabilité qu'un chien se mettra « en mouvement ou qu'il demeurera immobile, puisqu'il « suit seulement l'impulsion fortuite d'un caprice[4]. »

Troisièmement : Nous venons de parler des événements « qui peuvent avoir diverses issues, et à l'égard

[1] Ἔνια μέντοι δύναται καὶ τῶν κατὰ τὰς ἀλόγους δυνάμεις ἅμα τὰ ἀντικείμενα δέξασθαι. (*De Interpret.*, cap. XII, § 8.)

[2] Cf. *Metaphys.*, lib. (IV) V, cap. XII.

[3] Δοκεῖ δὲ τὸ αὐτὸ δύνασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ δυνατὸν τέμνεσθαι ἢ βαδίζειν καὶ μὴ βαδίζειν καὶ μὴ τέμνεσθαι δυνατόν. (*De Interpr.*, cap. XII, § 8.) Cf., id., cap. IX, §§ 10, 11, 12.

[4] Τῶν τε γὰρ ἀψύχων αἱ παθητικαὶ δυνάμεις ἐναργῶς ἐπαμφοτερίζουσιν, οἷον τὸ ἱμάτιον διατμηθῆναί τε καὶ μὴ διατμηθῆναι ὁμοίως δυνατόν· καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων αἱ ποιητικαὶ οὐκ εἰσὶ μονήρεις καὶ κατηναγκασμέναι ὥσπερ ἐπὶ τοῦ πυρὸς καὶ τῆς χιόνος ἐλέγομεν· βαδίσαι γὰρ φέρε εἰπεῖν δυνάμενος ὁ κύων δύναται καὶ μὴ βαδίσαι, ταῖς προσπιπτούσαις αὐτῷ φαντασίαις ἑπόμενος. (Ammonius Hermias, f° 198 b.)

« desquels nous n'avons pas plus le droit d'affirmer que « de nier ; » il nous reste à considérer les événements « dans lesquels l'une des deux alternatives a plus de « chances de se réaliser, et se réalise en effet le plus « souvent[1]. » Cette dernière espèce de contingence suit ordinairement de l'ordre même de la nature. « C'est « ainsi qu'il arrive à l'homme de blanchir, de croître, de « dépérir, de subir en un mot tous les changements qui « dépendent de sa nature physique. Il n'y a pas là de « nécessité absolue, puisque l'homme n'est pas pour « durer toujours ; mais, du moment que l'homme existe, « ces changements sont ou nécessaires ou tout au moins « probables[2]. De même, si tous les hommes absolu-« ment n'ont pas de la barbe, le plus grand nombre « d'entre eux en a[3]. On ne peut concevoir que la « science, ou le syllogisme démonstratif, ait pour objet « le pur indéterminé, parce que le moyen terme ne saurait « établir de liaison réelle entre les extrêmes. Mais la « science comme le raisonnement peuvent prendre pour « objet les effets réguliers de la nature : on peut discuter « et conclure dans cet ordre de contingents[4]. » Cette

[1] Τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἡ καταφάσις καὶ ἡ ἀποφάσις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον. (*De Interpr.*, cap. IX, § 11.)

[2] Ἕνα μὲν (τρόπον τοῦ ἐνδέχεσθαι) τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεσθαι, καὶ διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον, οἷον τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον, ἢ τὸ αὐξάνεσθαι, ἢ φθίνειν, ἢ ὅλως τὸ πεφυκὸς ὑπάρχειν· τοῦτο γὰρ οὐ συνεχὲς μὲν ἔχει τὸ ἀναγκαῖον διὰ τὸ μὴ ἀεὶ εἶναι ἄνθρωπον, ὄντος μέντοι ἀνθρώπου, ἢ ἐξ ἀνάγκης, ἢ ὡς ἐπὶ τὰ πολύ ἐστιν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 5.)

[3] Οὐ πᾶς ἄνθρωπος ἄῤῥην τὸ γένειον τριχοῦται, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. (*Analyt. post.*, lib. II, cap. XII, § 14.) Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVII, § 19.

[4] Ἐπιστημὴ δὲ καὶ συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς τῶν μὲν ἀορίστων οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἄτακτον εἶναι τὸ μέσον, τῶν δὲ πεφυκότων ἐστί, καὶ σχεδὸν οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις γίνονται περὶ τῶν οὕτως ἐνδεχομένων. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 7.)

dernière espèce de possible doit être pour nous l'objet d'une attention spéciale ; elle constitue surtout le syllogisme modal, puisqu'on ne peut construire de syllogisme avec le possible absolument indéterminé [1].

II. Définition du *nécessaire*.

Le nécessaire s'offre à nous sous un aspect triple. On désigne par ce mot :

Premièrement : Ce qui dans l'avenir doit se réaliser nécessairement;

Secondement : Ce qui existe en effet, mais seulement au moment où l'on parle;

Troisièmement : Ce qui au point de vue de l'absolu et de l'éternel, a été, est, et doit être nécessairement.

Premièrement.

Je crois devoir, au début de cette exposition, rappeler que je me borne à exposer d'abord la doctrine d'Aristote, sans y ajouter de commentaire ou de critique. Sous le bénéfice de cette observation, je continuerai mon développement.

Au point de vue de l'avenir, il y a deux sortes de nécessités. Je les expliquerai par les termes mêmes dont se sert la métaphysique d'Aristote. « Si l'ensemble des êtres forme un tout, la substance en est le « fondement véritable... Aucun phénomène ne peut « être considéré comme véritablement séparable de

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XV, § 28 ; id., cap. XVIII, § 10 ; id., cap. XIX, § 14 ; id., cap. XX, § 10 ; id., cap. XXI, § 7.

« cette substance[1]. » — « Il y a trois sortes de sub-« stances : une substance sensible, dont une espèce « est éternelle ; une substance périssable (dans sa « forme) sur laquelle tout le monde est d'accord, ce « sont par exemple les plantes et les animaux ; enfin « une substance éternelle et qui par sa nature de-« meure immobile[2]. » L'étude de cette dernière substance appartient à la philosophie première ; l'étude des deux autres à la physique. Les réalités sensibles sont sujettes au mouvement ; le mouvement engendre la succession des phénomènes. Ainsi commence ce qui n'était pas auparavant, ainsi disparaît ce qui nous avait d'abord apparu. Dans l'ordre des réalités sensibles, il n'y en a aucune qui nous apparaisse comme un acte parfait, et, pour me servir de l'expression du philosophe grec, elles sont *en puissance* à un certain degré, et cette *puissance* devient le fondement de la réalisation des possibilités. Non-seulement elles sont *en puissance*, mais elles ont en elles une essence propre et particulière, laquelle n'est autre chose qu'un commencement d'acte ; cet acte imparfait renferme en lui l'origine, et devient la raison d'être de tous les changements qui doivent apparaître dans cette réalité. Cette nature, cette substance, cette essence n'est en aucune manière sujette au mouvement, elle ne part point du néant pour arriver à l'être. « Ce que nous appelons l'essence de l'es-

[1] Εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος...... ἔτι οὐθὲν τῶν ἄλλων χωριστόν. (*Metaphys.*, lib. (XI) XII, cap. I.)

[2] Οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος, ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα, ἡ δὲ ἀΐδιος... (*Metaphys.*, lib. (XI) XII, cap. I.) Cf., id., cap. VI; id., lib. (V) VI, cap. I.

« pèce, sa substance, cela n'est point engendré; dans « tout ce qui arrive à une manifestation phénoménale, « il y a une essence préexistante [1]. » Le mouvement en vertu duquel la forme s'unit à la substance, a sa loi dans la substance elle-même, et sa cause dans une substance spéciale, laquelle est mobile, éternelle, et porte le nom de premier ciel [2]. Ce n'est point la substance des êtres, mais le mouvement par lequel les phénomènes se développent dans cette substance, qui est engendré par le premier ciel, et comme le premier ciel est éternel, le mouvement est pareillement éternel [3]. Nous avons donc à constater dans chaque être un double principe. D'abord une essence qui lui est propre et qui est éternelle : cette essence est dans une certaine mesure en puissance; cette puissance arrivera ou n'arrivera pas à l'acte. Si elle y arrive, la production de cet acte est soumise à une loi infaillible et invariable, cet acte aura tel ou tel caractère, il ne sera point indéterminé. Le second principe des êtres est un acte pur qui se réalise éternellement, et par ce mouvement éternel amène à l'acte la substance des êtres sensibles. Ces principes permettent de définir aisément les deux espèces de nécessités qu'on peut distinguer par rapport à l'avenir.

A. Il y a des choses qui pour n'être point éternelles,

[1] Φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἡ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν πάντι τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι. (*Metaphys.*, lib. (VI) VII, cap. VIII.)

[2] Ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα, καὶ ὅλος ὁ οὐρανός. (*Metaphys.*, lib. (VIII) IX, cap. VIII.) Cf., id., lib. (XI) XII, cap. VIII.

[3] Ἀδύνατον κίνησιν ἢ γίνεσθαι, ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν· οὐδὲ χρόνον· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου. (*Metaphys.*, lib. (XI) XII, cap. VI.)

n'en doivent pas moins s'accomplir nécessairement, attendu que leur cause est éternelle, et qu'aucune force ne saurait faire obstacle à son effet. Telles sont les éclipses de la lune et du soleil. Ces phénomènes sont fugitifs, ils ne durent pour ainsi dire qu'un instant, et cependant ils ont une cause éternelle, et la même nécessité qui les produit aujourd'hui les fera renaître dans l'avenir [1]. Aristote n'hésiterait pas à ajouter, en vertu du même raisonnement, que le soleil doit nécessairement se lever demain. A ses yeux, la terre et les planètes ont une essence éternelle, sont soumises à un mouvement continu, et enchaînées pour ainsi dire aux lois d'une fatalité inexorable. On ne saurait concevoir, dans la théorie d'Aristote, aucune cause capable d'empêcher le lever du soleil, ni demain, ni les jours suivants. On peut donc, suivant lui, appeler nécessaire tout ce qui dépend d'une cause nécessaire et éternelle, lorsque l'action de cette cause est soustraite à tout obstacle imaginable.

B. Il y a d'autres choses que nous sommes fondés à appeler nécessaires, à ne considérer que leur nature intrinsèque; et cependant il est vrai que ces choses ne pourront se réaliser effectivement qu'à des conditions déterminées. Dès que ces conditions se réalisent, le phénomène a lieu nécessairement; ces conditions changées, le même phénomène ne saurait avoir lieu. Par exemple, il est nécessaire que demain le feu me brûle la main, à cette condition toutefois que je présenterai ma main aux flammes : mon doigt sera refroidi par le contact de la neige, à la condition que j'y plongerai mon

[1] *Analyt. post.*, lib. I, cap. VIII, § 3.

bras. Telle est en effet la nature, soit de la neige, soit du feu [1]. Mais, par contre, rien n'empêche de concevoir que le feu n'offense personne, et que la neige, laissée en dehors du contact de nos organes, ne cause à personne la sensation du froid. Le nécessaire, entendu dans le sens qui nous occupe maintenant, ne désigne donc point, à proprement parler, ce qui doit se réaliser nécessairement; mais seulement ce qui est de telle nature que le contraire n'est point dans l'ordre des possibles ; et, pour me servir du même exemple, il n'est point dans l'ordre des possibles que la flamme cause une sensation de froid, ni la neige une sensation de chaleur.

Telles sont les deux acceptions du mot nécessaire considéré dans son application à l'avenir.

Secondement.

On appelle également nécessaire, non plus ce qui doit se réaliser dans l'avenir, mais aussi ce qui existe effectivement dans le présent. « Toute réa- « lité existe nécessairement aussi longtemps qu'elle « existe ; et ce qui n'est pas, nécessairement ne saurait « être aussi longtemps qu'il n'est pas [2]. Exemple ; S'il « est vrai de dire qu'un objet est blanc ou qu'il n'est pas « blanc, il faut, de toute nécessité, qu'il soit ou blanc « ou non blanc [3]. » C'est donc une erreur d'appeler simplement possible ce qui existe effectivement; c'est se

[1] Ammonius Hermias, f° 192.

[2] Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι, ὅταν μὴ ᾖ ἀνάγκη. (*De Interpret.*, cap. IX, § 12.)

[3] Εἰ... ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν ἢ ὅτι οὐ λευκόν ἐστι, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν. (*De Interpret.*, cap. IX, § 2.)

laisser prendre à une apparence de contingence : dès que cela se réalise qui n'existait point encore, dès que le contingent arrive à l'existence réelle, en un mot tout ce qui existe, de quelque façon que cela soit arrivé à l'existence, tout cela est nécessaire aussi longtemps qu'il existe. Le mot nécessaire ne désigne plus l'existence éternelle et absolue, mais simplement ce qui devait être, ou par l'action d'une cause nécessaire, ou par la réalisation d'une éventualité contingente. Je prends de la barbe ; elle se dessine en un collier qui encadre ma figure : antérieurement, ce phénomène était contingent, maintenant son existence est nécessaire puisqu'il s'est réalisé[1]. Il se manifeste une éclipse de lune ou de soleil ; cette éclipse devait nécessairement avoir lieu, elle n'a point cessé d'être nécessaire au moment où elle se réalise. En revanche, la permanence de cette éclipse n'est point nécessaire, puisque la cause seule en est éternelle, et que cette cause ne cesse point de conserver le même mode d'action[2].

Troisièmement.

Il nous reste à définir une dernière espèce de nécessité. Il y a des actes parfaits qui ne sont aucunement en puissance[3]. Dès qu'ils ne sont aucunement en puissance, ils ont été dans le passé ce qu'ils sont dans le présent, et ce qu'ils sont dans le présent ils le resteront

[1] Πολλάκις... λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτοὺς λέγοντες μὲν ἐνδέχεσθαι τόδε τῷδε ὑπάρχειν, μὴ ἐνδεχομένως ἐκείνου ὑπάρχοντος, ἀλλ' ἀναγκαίως. (Johann. Phil., f° 41 b; *ad Analyt. prior.*, lib. 1, cap. XIV, § 12.)

[2] *Analyt. post.*, lib. I, cap. VIII, § 3.

[3] *Metaphys.*, lib. (VIII) IX, cap. VIII.

dans l'avenir. Tout acte de cette espèce est éternel ; il est en dehors de la succession de la durée et des vicissitudes du changement[1] ; un pareil acte, c'est Dieu lui-même, c'est l'intelligence et l'intelligible : Νόησις νοήσεως.

Je joindrai à cette exposition un tableau synoptique qui la résume. L'ordre que j'ai suivi n'est pas tout à fait celui d'Aristote ; j'ose espérer qu'à la réflexion, on ne me contestera pas les quelques changements que j'y ai introduits.

- Le possible comprend :
  - 1° Le présent. — Le présent comprend :
    - 1° Ce qui est simplement ;
    - 2° Ce qui est nécessairement.
  - 2° Le futur. — Le futur comprend :
    - 1° Le contingent indéterminé qui n'est pas plus ceci que cela ;
    - 2° Le contingent naturel qui s'accomplit :
      - A Par l'acte d'une volonté libre et raisonnable ;
      - B Par l'acte de toute cause non nécessaire ;
    - 3° Le nécessaire.
- Le nécessaire à son tour comprend :
  - 1° Ce qui est actuellement ;
  - 2° Ce qui sera par l'effet d'une cause nécessaire ;
  - 3° Ce qui, à la fois, est, sera, a été : l'Éternel.

Je ne veux pas faire de réflexions sur l'ordre suivi dans ce tableau synoptique. On trouvera dans les chapitres qui terminent la seconde partie de ce livre premier tous les éclaircissements nécessaires. Il me suffira de dire présentement que l'ordre d'exposition n'est jamais indifférent lorsqu'il s'agit de systématiser nos idées, et qu'on croit les avoir distribuées ici dans l'ordre même où elles apparaissent à notre esprit.

[1] Ammonius Hermias, f° 192. Cf. id., f° 199. — *Metaphys.*, lib (XI) XII, cap. IX.

Je ferai observer, en terminant ce long chapitre, qu'il faut compter encore comme autant de modales nouvelles, celles qu'on obtient à l'aide d'une négation : le non contingent, le non possible ou impossible, le non nécessaire. Rien de plus facile que la définition de ces trois espèces nouvelles de modales après l'exposition que nous venons de faire : il suffit de prendre le contraire de chaque définition, en transformant directement l'affirmative en négative.

CHAPITRE IV

Ordre des modales d'après Aristote.

Une fois les différentes espèces de modales définies, reste à déterminer l'ordre dans lequel elles doivent être disposées, leur génération logique. Cette recherche comporte non-seulement les modales affirmatives, mais encore les modales négatives : c'est le problème de la *consécution* des modales.

Je trouve dans le traité de l'*Interprétation*[1] quatre ordres différents proposés par Aristote. Je vais, pour plus de clarté, les exposer et les discuter séparément.

Premier tableau de la consécution des modales[2].

1 Possibilité d'existence.	9 Non possibilité d'existence.
2 Contingence d'existence.	10 Non contingence d'existence.
3 Non impossibilité d'existence.	11 Nécessité de non existence.
4 Non nécessité d'existence.	12 Impossibilité d'existence.

[1] Cap. XIII.

[2] *De Interpret.*, cap. XIII, § 1.

5 Possibilité de non existence.	13 Non possibilité de non existence.
6 Contingence de non existence.	14 Non contingence de non existence.
7 Non nécessité de non existence.	15 Nécessité d'existence.
8 Non impossibilité de non existence.	16 Impossibilité de non existence.

Second tableau de la consécution des modales [1].

1 Possibilité d'existence.	9 Non possibilité d'existence.
2 Contingence d'existence.	10 Non contingence d'existence.
3 Non impossibilité d'existence.	11 Impossibilité d'existence.
4 Non nécessité d'existence.	12 Nécessité de non existence.
5 Possibilité de non existence.	13 Non possibilité de non existence.
6 Contingence de non existence.	14 Non contingence de non existence.
7 Non impossibilité de non existence.	15 Impossibilité de non existence.
8 Non nécessité de non existence.	16 Nécessité d'existence.

Si nous rapprochons ces deux tableaux l'un de l'autre, nous ne trouverons entre eux que deux différences [2]. Les propositions 7 et 8 du premier sont transposées dans le second; la proposition 8 y tient la place de la proposition 7, et réciproquement. De même à la fin de la seconde colonne : les propositions 15 et 16 du premier tableau sont pareillement transposées dans le second; la proposition 15 y tient la place de la proposition 16, et réciproquement. Au fond, c'est un seul changement, puisque les modales marchent deux par deux, et puisque la proposition 15 répond à la proposition 7, et la proposition 16 à la proposition 8. Il ressort du texte lui-même [3] que, dans la pensée d'Aristote, le second tableau n'est autre chose que la répétition du premier. Il est donc vraisemblable qu'il y a là quelque erreur de rédaction, et non point du tout un changement fait à des-

[1] *De Interpret.*, cap. VIII, § 1.
[2] Barthélemy Saint-Hilaire, ad l. l., t. I, p. 190.
[3] Θεωρείσθω δὲ ἐκ τῆς ὑπογραφῆς ὡς λέγομεν. (*De Interpret.*, ibid., ibid.)

sein. Le premier de ces deux tableaux est tiré du texte lui-même, le second est un résumé présenté par Aristote ; ce philosophe a cru se répéter, et il n'a point pris garde à la légère différence que nous avons signalée.

Je n'en dirai pas autant du troisième et du quatrième tableau de la consécution des modales, contenus également l'un et l'autre dans le traité de l'*Interprétation*. Nous allons en parler séparément.

Troisième tableau de la consécution des modales [1].

1 Possibilité d'existence.	9 Non possibilité d'existence.
2 Contingence d'existence.	10 Non contingence d'existence.
3 Non impossibilité d'existence.	11 Impossibilité d'existence.
4 Non nécessité de non existence.	12 Nécessité de non existence.
5 Possibilité de non existence.	13 Non possibilité de non existence.
6 Contingence de non existence.	14 Non contingence de non existence.
7 Non impossibilité de non existence.	15 Impossibilité de non existence.
8 Non nécessité d'existence.	16 Nécessité d'existence.

Je remarque, en comparant ce troisième tableau avec le précédent, c'est-à-dire avec le second, que la ligne 8 a remplacé la ligne 4, et réciproquement. Ce changement se justifie tout à fait par les théories mêmes d'Aristote.

Il faut que les deux propositions mises en regard soient contradictoires l'une à l'autre ; et les deux caractères essentiels des propositions contradictoires sont, d'abord que l'une des deux est vraie, et, en second lieu, qu'elles ne peuvent être vraies toutes les deux en même temps. Dans le second tableau, la quatrième proposition n'était en aucune façon la contradictoire de

[1] *De Interpret.*, ibid., §§ 5, 6, 7. — Cf. Albert le Grand, l. I, cap. III, *de Consequentiis Modalium secundum opinionem antiquorum.*

la douzième, qui se retrouve en regard dans la seconde colonne. En effet, on peut concevoir comme portant à la fois sur le même objet deux affirmations qui expriment, l'une la nécessité de l'existence (modale quatrième), l'autre la nécessité de la non existence (modale onzième) ; et cependant l'ordre de consécution voudrait que ces deux modales fussent contradictoires. Exemple : « Il est nécessaire que l'homme ne « soit point du bois, et en même temps, il n'est pas « nécessaire que l'homme soit du bois. Voilà deux pro« positions, portant sur le même objet, et vraies toutes « les deux ; ce ne sont donc point des contradictoires, « puisqu'elles se trouvent vraies en même temps. En « effet, tout objet conçu comme devant nécessairement « ne pas être, ne peut point nécessairement exister[1]. » Il faut donc voir dans le changement apporté à l'ordre que renferme ce troisième tableau, une véritable correction d'Aristote destinée à faire disparaître une imperfection qui n'est point contestable.

Voici enfin le quatrième et dernier tableau :

Quatrième tableau de la consécution des modales [2].

1 Nécessité d'existence.	9 Non nécessité d'existence.
2 Non possibilité de non existence.	10 Possibilité de non existence.
3 Non contingence de non existence.	11 Contingence de non existence.
4 Impossibilité de non existence.	12 Non impossibilité de non existence.
5 Nécessité de non existence.	13 Non nécessité de non existence.
6 Non possibilité de non existence.	14 Possibilité d'existence.
7 Non contingence de non existence.	15 Contingence d'existence.
8 Impossibilité d'existence.	16 Non impossibilité d'existence.

[1] Albert le Grand, l. l., p. 282. — Cf. *De Interpret.*, cap. XIII, § 8. — Cf. Ammonius Hermias, ad l. l. Aristot.

[2] *De Interpret.*, §§ 9, 12, 13, 14.

Ici la série tout entière des modales a un autre point de départ. Nous ne sommes plus conduits de la possibilité pure à la nécessité, où viennent aboutir les trois autres tableaux ; la nécessité devient au contraire, dans le quatrième, le point de départ de toutes les autres modalités. Lequel de ces ordres est le plus conforme à la logique ? Quelle raison pouvons-nous avoir de préférer tel ou tel d'entre eux? Toutes ces questions trouveront mieux leur place dans la seconde partie de ce travail. Là, nous ne nous contenterons plus d'exposer la doctrine d'Aristote, nous la discuterons dans la mesure de nos forces. Nous aurons à chercher alors quelle est la valeur de ces différents ordres de consécution et des principes sur lesquels chacun d'eux s'appuie.

CHAPITRE V

Règles générales des propositions modales, tirées par les scolastiques de la théorie d'Aristote.

Parmi les quatre ordres de consécution des propositions modales que nous venons d'énumérer plus haut, il y en a un qui a généralement paru exprimer la véritable pensée d'Aristote : c'est celui que nous avons présenté sous le numéro trois. Celui-là a été suivi par tous les scolastiques, et particulièrement par tous les commentateurs du traité de l'*Interprétation*[1]. J'excepterai toutefois

[1] Cf. saint Thomas, l. l. — Albert le Grand, l. l., cap. IV. — *Commentarium Collegii Conimbricensis e Societate Jesu*, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1607, secunda pars, p. 197. — *Commentarium Collegii Complutensis Sancti Cyrilli discalceatorum*, Lugduni, sumptibus Joannis

le seul Pierre Fonseca, célèbre logicien, comme chacun sait, et sur l'opinion duquel j'aurai à revenir plus tard.

Bien que ce troisième tableau se retrouve au chapitre précédent, j'ai cru devoir, pour plus de commodité, le reproduire une seconde fois.

1 Possibilité d'existence.	9 Non possibilité d'existence.
2 Contingence d'existence.	10 Non contingence d'existence.
3 Non impossibilité d'existence.	11 Impossibilité d'existence.
4 Non nécessité de non existence.	12 Nécessité de non existence.
5 Possibilité de non existence.	13 Non possibilité de non existence.
6 Contingence de non existence.	14 Non contingence de non existence.
7 Non impossibilité de non existence.	15 Impossibilité de non existence.
8 Non nécessité d'existence.	16 Nécessité d'existence.

On a divisé ce tableau en quatre parties, et chacune de ces parties, considérée isolément, forme un ordre à part. Les propositions 1, 2, 3, 4 constituent le premier ordre; les propositions 5, 6, 7, 8 forment le second ordre; les propositions 9, 10, 11, 12, le troisième; enfin, les propositions 13, 14, 15, 16 forment le quatrième et dernier. Il n'était point sans difficulté de retenir une série aussi compliquée; chaque modalité, en effet, renferme deux fois l'affirmation ou la négation. On a donc imaginé des lettres pour représenter, suivant un ordre déterminé, l'affirmation ou la négation, du possible, du contingent, de l'impossible et du nécessaire. « On est convenu que la voyelle A « exprimerait la double affirmative du mode et de la

Amati Condy, 1651, lib. II, cap. IX, p. 23. — Julii Pacii, *Commentarius Analyticus*... Coloniæ Allobrogum, ex typis Vignonianis, 1605, p. 98. — P. Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Friburgi Brisgoiæ impensis Andreæ Buschtab, 1591, lib. III, cap. II, p. 113.

« proposition qui lui sert d'attribut ; la voyelle E, l'af-
« firmative du mode et la négative de la proposition ; la
« voyelle I, la négative du mode et l'affirmative de la
« proposition ; enfin, la voyelle U, la négative de l'un et
« de l'autre. La définition de ces quatre voyelles a été
« renfermée dans l'hexamètre suivant :

« E dictum negat, Ique modum, nihil A, sed U totum [1]. »

Les scolastiques se sont servis de ces signes conventionnels pour retenir, et en même temps pour définir les différents ordres de modales ; seulement, ils ont changé l'ordre primitif des propositions.

Pur	Il n'est pas possible que Pierre ne marche pas.
pu	il n'est pas contingent que Pierre ne marche pas.
re	il est impossible que Pierre ne marche pas.
a	Il est nécessaire que Pierre marche.
I	Il n'est pas possible que Pierre marche.
li	il n'est pas contingent que Pierre marche.
a	il est impossible que Pierre marche.
ce	il est nécessaire que Pierre ne marche pas.
A	Il est possible que Pierre marche.
ma	il est contingent que Pierre marche.
bi	il n'est pas impossible que Pierre marche.
mus	il n'est pas nécessaire que Pierre ne marche pas.
E	Il est possible que Pierre ne marche pas.
den	il est contingent que Pierre ne marche pas.
tu	il n'est pas impossible que Pierre ne marche pas.
li	il n'est pas nécessaire que Pierre marche [2].

[1] P. Fonseca, op. l., lib. III, cap. XII, p. 126. — Cf. *Comm. Coll. Complut.*, lib. II, cap. IX, p. 24. — *Logique de Port-Royal*, IIe partie, ch. VIII. — Apud D. Thomam, op. l. non idem versus dicitur, at eo modo :

Destruit U totum, sed A confirmat utrumque.
Destruit E dictum, destruit Ique modum.

[2] *Comment. Coll. Complut.*, lib. II, cap. IX, p. 24. — D. Thom., op. l.

Les quatre parties de ce tableau ont été elles-mêmes résumées dans ces deux vers :

> Primus (ordo) *amabimus*, *edentuli*que secundus;
> Tertius *iliace* , *purpurea* reliquus.

Pierre Fonseca, logicien d'une grande valeur, et dont l'autorité ne saurait être mise en doute, surtout lorsqu'il s'agit des modales [1], a proposé, comme nous l'avons dit plus haut, un ordre différent dans ses *Institutions dialectiques*. Il a adopté l'ordre que nous avons exposé, d'après Aristote, sous le numéro quatre ; il fait dériver toutes les propositions modales du nécessaire, et non plus du possible. On peut consulter ce quatrième tableau dans le chapitre précédent. Au reste, il se résume ainsi :

1. Le nécessaire,
2. Le possible,
3. Le contingent,
4. L'impossible.

En conséquence, il s'est servi de termes nouveaux pour indiquer les quatre ordres de modales qui résultent de cette nouvelle disposition. Dans ces termes, nous voyons reparaître les mêmes lettres, mais elles forment des groupes différents, et les quatre mots suivants représentent toute la consécution des modales, d'après la théorie de Fonseca :

Argutule,
Veridica,
Sunt atavi,
Qui referunt.

[1] Cf. *Comment. Colleg. Conimbric. in Aristotel. de Interpret.*, lib. II, cap. III, *Summa*.

Il suffit d'un simple coup d'œil pour saisir la concordance de ces quatre formes nouvelles avec les formes anciennes. Ce rapport résulte de leur simple juxtaposition.

Argutule,	*Purpurea.*
Veridica,	*Iliace.*
Sunt atavi,	*Amabimus.*
Qui referunt,	*Edentuli.*

Quelle que soit la forme que l'on donne à ces quatre ordres de modales, elles contiennent des propositions, tour à tour opposées ou contradictoires, dont nous traiterons plus tard. Contentons-nous, dans cette première partie, d'avoir défini les modales d'après Aristote, d'avoir rappelé le nombre qu'il en reconnaît, la nature qu'il leur assigne, l'ordre dans lequel il les dispose.

LIVRE PREMIER.

SECONDE PARTIE

CRITIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER

État de la question et position du problème.

Nous avons vu, en commençant ce travail, la définition qu'Aristote a donnée des propositions modales [1]. Ce sont, d'après la doctrine, sinon d'après les paroles expresses de ce philosophe, les propositions dans lesquelles l'attribut est affecté d'une modalité quelconque. Exemple : Pierre court rapidement; l'animal respire nécessairement. S'il en est ainsi, il n'est pas douteux qu'il faille admettre autant d'espèces de modales qu'on peut concevoir de formes diverses de l'attribut. Autant donc il y a de termes, ou, pour me servir de l'expression grammaticale, autant il y a d'adverbes qui peuvent apporter une modification quelconque à

[1] Première partie, chapitre I.

l'attribut, autant il y aura, comme l'a très-bien fait observer Ramus[1], d'espèces diverses de modales.

Cependant, en dépit de cette conséquence, il est arrivé qu'Aristote, laissant de côté cette multitude presque infinie de modales, s'est borné à en considérer seulement deux espèces, le nécessaire et le contingent ; et a écarté toutes les autres sans donner aucune raison de cette préférence.

C'est donc à juste titre que la plupart des auteurs qui se sont occupés de cette partie de ses œuvres, dans l'antiquité, le moyen âge ou les temps modernes, principalement les philosophes allemands, ont cru devoir faire un reproche à Aristote d'avoir ainsi choisi arbitrairement le contingent et le nécessaire parmi tant d'espèces de modales, et d'avoir absolument écarté toutes les autres.

Aristote devait, disent-ils, traiter toutes les espèces de modales sur le même pied et les admettre ou les rejeter ensemble. Or, il n'est point possible d'assigner des lois communes et invariables à une aussi grande multitude d'espèces diverses. Il n'est point possible, d'un autre côté, alors que l'attribut peut être modifié de tant de façons différentes, de soumettre à une analyse distincte chaque espèce de modale en particulier : donc la théorie des modales aurait dû être absolument exclue de la logique. Telle est la doctrine d'Aristote : telles sont les remarques et les critiques que cette doctrine a soulevées ou encourues.

[1] Petri Rami *Aristotelicæ animadversiones*, p. 6.

CHAPITRE II

Thèse à démontrer contre Aristote.

La question étant ainsi posée entre Aristote et ses adversaires, je me propose, sans manquer au respect que l'on doit à un aussi grand philosophe, de montrer, dans la mesure de mes forces, qu'Aristote et les adversaires d'Aristote se sont pareillement trompés.

Les deux erreurs d'Aristote sont les suivantes :

1° Il n'a point discerné la véritable essence des propositions modales : la définition qu'il en a donnée, à savoir que les propositions modales sont celles dans lesquelles l'attribut est affecté d'une modalité quelconque, cette définition n'est point vraie. Nous nous efforcerons d'établir la véritable définition des propositions modales à l'encontre de celle qu'a donnée Aristote.

2° Aristote ne s'est point rendu compte du motif auquel il a obéi, sans le savoir, lorsque, négligeant les autres espèces de modales, il a choisi exclusivement le contingent et le nécessaire, pour les soumettre à une étude spéciale, et faire de cette étude une des parties intégrantes de la logique. Nous demanderons cette cause à l'essence même de la logique, et, pour atteindre ce résultat, nous ne craindrons pas de reprendre les choses de plus haut ; nous ne craindrons pas d'examiner, avec le détail que cette question comporte, quelle est la nature de cette science.

CHAPITRE III

Thèse à démontrer contre les adversaires d'Aristote.

Abordons maintenant les critiques soulevées par les adversaires d'Aristote, et faisons à la fois la part des concessions et des réserves.

Ils ont eu raison de dire, en se plaçant au point de vue rigoureux de la définition qu'Aristote avait donnée des propositions modales, que cette théorie devait être complétement exclue de la logique; ils ont eu raison de reprocher à ce philosophe de n'avoir point justifié le choix qu'il a fait du nécessaire et du contingent pour les faire entrer dans ses théories, de préférence à toutes les autres espèces de modales. Là s'arrête la part de vérité que nous trouvons dans leur critique.

Nous aurons à démontrer ensuite les trois propositions suivantes :

1° Les adversaires d'Aristote ont eu tort d'avancer que la théorie des propositions modales ne devait pas trouver place dans la logique; il suffit de rétablir leur véritable définition, pour se convaincre qu'elles y doivent en effet trouver une place, et même prendre rang parmi les questions les plus importantes.

2° Aristote a eu raison de séparer le contingent et le nécessaire des autres espèces de modales pour les introduire dans la logique. Les adversaires d'Aristote

ont eu tort de prétendre qu'il n'y a aucun motif légitime de séparer ces deux espèces de toutes les autres. Cette raison existe indubitablement, bien que ni eux ni Aristote ne l'aient découverte.

3° L'erreur fondamentale dans laquelle ils sont tombés est la suivante. Ils n'ont point vu qu'il faut distinguer entre les différentes espèces de modales ; que les unes dépendent de la matière même des propositions et des idées qui sont contenues dans ces propositions, tandis que les autres résultent de la forme même de ces propositions. D'où il suit que les premières doivent être exclues de la logique, en tant qu'elle traite du raisonnement, tandis que les autres doivent au contraire en faire nécessairement partie.

Je regarde cette dernière distinction comme fondamentale : elle deviendra le point de départ de toutes nos démonstrations, la règle de nos critiques, la donnée commune à l'aide de laquelle nous essayerons de résoudre tous les problèmes relatifs aux propositions modales. Il est donc nécessaire d'insister sur cette distinction ; elle repose sur la définition même des modales.

CHAPITRE IV

Première opinion sur la nature de la logique : cette science réside-t-elle dans la forme?

Je viens de tracer le programme de nos recherches ; il nous reste à parcourir l'un après l'autre les divers aspects de la question, afin d'arriver ainsi à la résoudre dans son ensemble.

Aristote et ses adversaires ont donné la même définition des modales : ce philosophe leur a assigné une place dans la science, et ses adversaires soutiennent que c'est là une erreur de sa part. Il est donc évident qu'il y a entre eux une différence d'opinion relativement à la nature même de la logique. Sans contredit, la question se réduit tout entière aux deux points suivants : quelle est la nature de la logique, quelle est l'essence des propositions modales? Il faut de toute nécessité avoir fixé les véritables limites de la logique pour déterminer si, étant donnée la définition des modales, cette espèce de propositions fait ou ne fait pas partie de la science.

Pour reprendre la question par ses premiers principes, il nous faut aborder le difficile problème de la définition et de l'objet de la logique.

Il ne s'agit point ici de reprendre l'ancienne controverse des Grecs, et de se demander si la logique est un art ou une science. Personne n'ignore que la logi-

que est à la fois l'un et l'autre. Les conquêtes de l'intelligence ne sauraient être stériles dans l'ordre pratique ; et de même qu'il n'y a point d'art sans une science qui lui serve de principe, il n'y a point de science sans un art qui lui serve de conséquence et d'application.

Je ne m'occupe donc point de l'usage de la logique, je m'en tiens à la théorie. C'est à ce point de vue que je cherche à en déterminer l'objet et les limites.

Deux opinions principales résument et renferment toutes celles qu'on a pu émettre à cet égard. Je vais exposer ces deux opinions l'une après l'autre. Je me bornerai à la première dans le présent chapitre ; on trouvera la seconde dans le chapitre suivant.

Toutes les pensées de notre intelligence peuvent être considérées sous un double point de vue : formel et objectif. J'explique d'abord ce qu'il faut entendre par le point de vue formel de nos idées ou de nos jugements.

A mesure que les idées naissent dans notre esprit il est facile de reconnaître qu'elles s'ordonnent, les unes par rapport aux autres, suivant certains rapports de convenance ou de disconvenance, et ce n'est pas seulement dans les limites d'une proposition unique que les idées s'unissent par l'affirmative ou se séparent par la négative : il s'établit, entre ces propositions elles-mêmes, de nouveaux rapports, d'où naissent à leur tour des propositions nouvelles. Il arrive aussi qu'il se manifeste des contradictions, soit entre les jugements considérés les uns par rapport aux autres, soit entre les termes des propositions qui expriment ces jugements : telles seraient les propositions

ou les groupes de propositions suivants : $2 + 2 = 5$: l'homme qui marche est immobile ; aucun homme n'est méchant, donc Pierre est méchant. Ces propositions ou toutes autres semblables qu'on pourrait imaginer, pèchent par la contradiction d'idées qu'elles renferment. Mais, pour apercevoir cette contradiction et pour la faire ressortir, il n'est nullement question de chercher si les idées qui nous occupent sont ou non les images fidèles de la réalité. A la prendre par ce côté, la science de la logique semble renfermée tout entière dans la considération de la forme.

A ce point de vue, on appellera vraie toute idée qui n'implique point contradiction. La logique se bornerait ainsi à chercher les lois de cet accord purement formel des idées et les conséquences qui en résultent au point de vue du pur raisonnement logique ; tout le but, tout l'effort de la science se réduirait à maintenir le bon accord entre nos facultés et l'harmonie entre nos idées, une fois que ces idées existent dans notre esprit.

Cette façon de concevoir la logique a pour elle l'autorité de Kant [1], elle a été adoptée par les philosophes allemands, et en particulier par Herbart [2], Twesten [3],

[1] « La logique générale, dans sa partie analytique, est un canon pour « l'intelligence et la raison en général, mais seulement quant à la forme, « car elle fait abstraction de tout contenu. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, *Méthodologie transcendantale*, ch. II, tr. Tissot, 1e édit., tom. II, p. 405)

« ....La logique ne s'occupe uniquement que de la forme du jugement, « non des concepts quant à leur contenu. » (Kant, *Logique des Jugements*, § 22, tr. Tissot, p. 168.)

[2] *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.*

[3] *Die Logik, insbesondere die Analytik.* Schleswig. 1825.

Drobisch[1]; MM. Hamilton et Louis Peisse s'y sont ralliés l'un et l'autre.

Pour nous en tenir à la question qui nous occupe, il est bien évident qu'une fois la logique ainsi conçue et définie, tout ce qui n'appartient pas à la considération de la forme, doit, pour cette seule raison, être absolument exclu de la science. Je trouve donc parfaitement conséquente l'opinion de ces philosophes, en ce qui concerne les propositions modales. Telles qu'elles ont été définies par Aristote, elles leur ont paru devoir rester tout à fait en dehors de la logique.

En effet, si les propositions modales sont celles dans lesquelles l'attribut est affecté d'une modalité quelconque, il n'est point douteux que ces sortes de propositions sont en dehors de toute considération tirée de la forme des idées, que leur essence ainsi définie dépend de la matière et que par conséquent elles doivent être laissées en dehors de la logique.

CHAPITRE V

Seconde opinion sur la nature de la logique : cette science réside-t-elle dans la matière?

On s'est placé encore, pour définir et pour étudier la logique, à un point de vue. Les idées qui existent dans notre esprit n'ont pas seulement entre elles des affinités qui les unissent, ou des oppositions qui les sé-

[1] *Neue Darstellung der Logik.* Leipsig. 1836.

parent ; ces idées sont les représentations mêmes des réalités ; elles tiennent à ces réalités par un lien bien autrement étroit. Il est donc de la plus haute importance de savoir si c'est à tort ou à raison que nos affirmations rattachent les idées aux objets, et si ce sont bien en effet les réalités elles-mêmes qui nous apparaissent à travers nos pensées [1].

Ici, comme on le voit, il ne s'agit plus de déterminer seulement les rapports abstraits des idées dans notre esprit, ni les lois purement formelles qui président à ces rapports. Ce qui importe avant tout, c'est de savoir si notre esprit est le jouet de vaines illusions, ou si nos idées nous introduisent véritablement à la connaissance des réalités.

Il n'est plus question de séparer par un effort d'abstraction les idées des objets qu'elles représentent ; ici la logique se préoccupe avant tout de déterminer les

[1] « Les académiciens, qui s'établirent juges de ce différend (entre les « péripatéticiens et les stoïciens), disent que la logique est en même « temps une partie de la philosophie et son instrument. Si elle considère les propositions comme abstraites et séparées des choses, alors « elle est un instrument; si elle prend les propositions dans leur rapport « avec la réalité, elle devient une partie de la philosophie. Procédons « par des exemples. Si vous dites que de deux universelles affirmatives « se déduit une conclusion universelle affirmative, comme vous ne considérez que les propositions en elles-mêmes, abstraction faite de leur « rapport avec la réalité, alors la logique n'est qu'un instrument. Mais « si vous prenez les propositions dans leur rapport avec ce qui est : « l'âme est toujours en mouvement; ce qui est toujours en mouvement « est autonome, donc l'âme est autonome; par cette raison que de deux « affirmatives universelles, vous en avez tiré une conclusion affirmative « universelle, sans perdre de vue les réalités, vous avez pris les propositions logiques avec les choses elles-mêmes, et, dans ce cas, on doit « regarder la logique comme une partie de la philosophie. (Codex parisiensis regius, n° 2061 ; apud Bekker, *Comment*, p. 140, l. 31 b.)

conditions auxquelles le point de vue subjectif s'accordera avec le point de vue objectif, la pensée qui est au dedans de nous avec la réalité qui est située au dehors.

On a donc raison de dire, en se plaçant à ce nouveau point de vue, que le véritable objet de la logique, c'est la matière même de nos jugements et de nos idées. Dès lors, les considérations qui se tirent de la forme, ne sont plus le point de départ de la science ; elles n'en sont qu'une partie et qu'un complément.

Cette dernière définition de la logique est celle de nos écoles ; il y a longtemps que nos études nous ont familiarisés avec elle ; nous l'avons trouvée jadis dans la *Logique de Port-Royal*, et les manuels du baccalauréat ès lettres ne manquent point de la répéter.

Dès que la définition d'Aristote fait dépendre la modalité de la matière même des idées, il est impossible, en admettant cette seconde définition de la logique, de ne point accorder à la théorie des propositions modales une place dans la science.

Toutefois, la difficulté reste la même : il faudra, ou étudier à part chacune des espèces de modales, entreprise que leur multitude rend irréalisable ; ou faire un choix parmi elles, effort qu'Aristote paraît avoir tenté au hasard. J'aperçois même, à cet égard, une sorte de contradiction sourde dans les œuvres de ce philosophe : tandis qu'il penche visiblement à regarder la logique comme une science formelle, tandis que cette idée est le point de départ des *Analytiques*, on peut s'étonner à bon droit de lui voir consacrer un aussi grand nombre de chapitres à la théorie des propositions

modales, lesquelles, suivant sa propre doctrine, dépendraient uniquement de la matière de nos jugements.

CHAPITRE VI

Critique de la première définition : la logique ne réside pas seulement dans la forme.

Je viens de développer l'une après l'autre les deux définitions principales qui ont été données de la logique ; il me reste à les examiner l'une après l'autre, et à déterminer la véritable définition de cette science.

L'avantage de la première définition est le suivant : elle nous conduit à concevoir cette science tout entière comme soumise à des lois certaines et invariables, semblables aux lois qui président aux rapports des quantités et des grandeurs. On peut ainsi, étant donnés les termes d'une proposition quelconque, ou les propositions qui font partie intégrante d'un raisonnement, distinguer à première vue, en appliquant les règles de la science, si ces propositions ou ces termes sont en accord ou en désaccord ; il n'est point du tout besoin de s'en prendre aux réalités elles-mêmes.

L'inconvénient de cette méthode, c'est qu'elle rend la logique absolument étrangère à la réalité. Il est sans doute d'un haut intérêt, à supposer que les propositions dont on s'occupe soient vraies, d'en chercher les rapports et d'en établir la dérivation ; mais il est encore bien autrement important de savoir si la proposition même dont on s'occupe est vraie en effet, si elle

nous représente la réalité sans la défigurer. Voilà précisément une question à laquelle on ne saurait trouver de réponse, sans sortir de la forme, et sans considérer la matière même de nos jugements. Je ne saurais m'intéresser à cette harmonie abstraite des idées, à cette observation rigoureuse des lois formelles de l'intelligence, aussi longtemps que j'ignore si ces concepts représentent ou ne représentent pas, traduisent ou défigurent la réalité. L'étude de la forme peut m'apprendre que mes affirmations ne renferment rien de contradictoire; elle ne m'apprend rien sur la valeur ni sur le degré de certitude de mes idées[1].

On a donc eu raison de mettre au nombre des sceptiques tous les philosophes qui s'en sont tenus à cette définition. C'est véritablement nier la portée de notre intelligence que de se refuser à toute affirmation relative à la réalité elle-même, que de s'en tenir aux rapports formels qui existent entre nos idées, considé-

[1] « Mais, pour ce qui est de la connaissance quant à la forme pure, « sans faire attention à la matière, il est également clair qu'une logique, « en tant qu'elle traite des lois générales et nécessaires de l'entende- « ment, doit exposer dans ces lois le critérium général de la vérité. Car tout « ce qui les contredit est faux, puisqu'alors l'entendement allant contre les « lois générales de la pensée, se contredit lui-même. Mais ce critérium « ne concerne que la forme seule de la vérité, « c'est-à-dire de la pensée « en général; il est juste à cet égard, il est vrai; mais il est insuffisant : car « quoique une connaissance puisse être parfaitement d'accord avec la forme « logique, elle peut cependant contredire encore l'objet. Le simple critérium « logique de la vérité, je veux dire l'accord de la connaissance avec les lois « logiques et formelles de l'entendement et de la raison, est à la vérité la « condition *sine qua non*, et par conséquent négative, de toute vérité : « mais la logique ne peut aller plus loin, ni découvrir par une pierre de « touche l'erreur qui atteindrait la matière et non la forme. » (Kant, *Critique de la raison pure*, *Logique transcendantale*, tr. Tissot, 1re édit., t. I, § 3, p. 118, 119.)

rées à un point de vue purement abstrait. Aussi la doctrine de Kant et de ses disciples a-t-elle trouvé d'heureux adversaires [1].

Nous venons de critiquer la première définition de la logique, nous passerons à l'examen de la seconde.

CHAPITRE VII

Remarques sur la seconde définition. — Véritable nature de la logique.

La seconde définition de la logique se rapproche davantage de la vérité; elle nous délivre de toute tentation de scepticisme, elle se pique de nous garantir la connaissance certaine des réalités elles-mêmes.

Elle tient pour incontestable que nos idées nous introduisent en effet à la connaissance des différents ordres de réalités, que les êtres eux-mêmes apparaissent directement à notre intelligence, et que notre certitude n'est point une illusion.

Voilà pourquoi les philosophes de cette école se demandent avant tout à quels signes intérieurs se reconnaît l'apparition de la vérité dans l'âme humaine, quel est son critérium.

La découverte du critérium de la certitude ne nous laisse plus aucune indécision sur la valeur de nos jugements considérés au point de vue objectif : toute idée marquée au coin de l'évidence, a ce double effet sur l'esprit, d'entraîner son consentement et de justifier ce

[1] *Logische Untersuchungen*, von Adolphe Trendelenburg. Berlin, 1840, Erster Band, § 1, *Die Formale logik.*

consentement par les lumières mêmes que l'évidence apporte à l'esprit. C'est ainsi que la logique objective assure le fondement de nos connaissances, vérifie les éléments essentiels de nos jugements, détermine les limites où doit s'arrêter notre intelligence.

Une fois cette tâche essentielle accomplie, la logique objective ne demeure point étrangère à toute étude de la forme : bien plus, ce serait laisser la science incomplète que de ne point déterminer les lois qui doivent présider aux rapports des idées entre elles. Elle se demande donc ici suivant quelles conditions les termes se réunissent pour former une proposition, suivant quelles conditions les propositions se rapprochent pour donner naissance à un raisonnement ou à un syllogisme. Ces dernières questions ne renferment plus, comme auparavant, la science tout entière ; elles n'en forment plus qu'une partie.

J'ai à peine besoin de dire que je me rallie à cette seconde opinion : elle me paraît bien plus conforme à la raison et à la vérité. Ce n'est pas que je la regarde comme tout à fait irréprochable : la logique, considérée dans son ensemble, peut être considérée comme renfermant deux sciences différentes, ou tout au moins, deux parties absolument distinctes ; il n'est point permis de mêler et de confondre les considérations qui se tirent de la forme et celles qui regardent la matière. C'est là ce que les logiciens ont trop perdu de vue. Ils ont placé les questions les unes à la suite des autres, dans l'ordre où elles se présentaient à leur esprit. Cet ordre est au fond plus apparent que réel. Je prendrai pour exemple le problème général de la certitude ; c'est

au début même de la science qu'il faudrait poser et discuter ce problème : ôtez la certitude, et la science de la logique ne peut plus se concevoir. Mais la question est double, on peut également la poser à propos de la matière et à propos de la forme : on peut se demander tour à tour si les idées sont la représentation exacte des réalités, et à quelles conditions on peut en affirmer la valeur objective ; on peut se demander, en second lieu, si telles ou telles idées, prises subjectivement, s'accordent ou se repoussent, quelles sont les conditions de leur accord et les moyens d'en écarter toute contradiction. Il en va de même de la question de l'erreur et des différentes espèces d'erreurs, question traitée dans toutes les logiques. Il est évident que ce problème est double, et qu'il appartient à la fois à la logique formelle et à la logique objective. Ce n'est pas tout de définir convenablement la logique et d'en avoir une idée exacte : il faudrait encore ne point tracer le programme de cette science, de façon à y confondre, comme on le fait presque universellement, la matière avec la forme des idées.

On me pardonnera d'avoir, pour rendre ma pensée plus claire, essayé de mettre en ordre les questions que cette science comporte. Après les explications que nous avons données, le programme suivant n'a pas besoin de commentaire.

Programme de la logique, divisée en logique objective et logique formelle.

Toutes les questions de logique proprement dite me paraissent rentrer naturellement dans cette division : 1° le fond, 2° la forme.

I

Les réalités nous apparaissent-elles : y a-t-il de la vérité pour l'homme, quel en est le signe, quelles sont les facultés qui la donnent?

Problème de la certitude.

Cette certitude immédiate, résultat de l'évidence à laquelle nous croyons spontanément, accompagne les idées que nous donne chaque faculté, ou, si l'on veut distinguer : 1° la conscience, 2° les sens, 3° la raison ou l'entendement, source des idées nécessaires.

C'est encore à cette partie de la logique qu'appartient le principe sur lequel se fonde l'induction.

A cette partie de la logique se rattachent la division, la définition par description, les opérations préliminaires de la classification.

II

A la logique formelle appartient l'opération même de la classification, la définition par le genre et l'espèce, l'opération de l'induction.

A la logique formelle appartient encore toute la théorie du syllogisme.

La question de la certitude et de l'erreur se représente une seconde fois ; cette distinction constamment reproduite rendrait plus facile la solution des problèmes communs aux deux divisions, plus nette l'exposition des questions particulières à chacune.

Tout ce qui se rapporte aux signes et à l'autorité

du témoignage des hommes constituerait la troisième partie de la logique.

Je ne présente ces vues que comme une application possible et utile des principes que je soutiens.

CHAPITRE VIII

Conséquences de cette doctrine par rapport aux propositions modales.

Dès que la logique se divise en deux parties distinctes, il convient de chercher avant tout dans laquelle de ces deux parties nous devons placer la théorie des propositions modales. La modalité dépend-elle de la forme ou de la matière des jugements? Peut-elle être considérée tour à tour sous ce double aspect? Peut-on dire qu'elle dépend, suivant le point où l'on se place, tantôt de la matière et tantôt de la forme?

Quoi qu'il en soit de ces différentes questions, auxquelles nous allons répondre l'une après l'autre, il faut bien reconnaître tout d'abord qu'Aristote s'est évidemment trompé.

D'après lui, les propositions modales sont celles dans lesquelles l'attribut est affecté d'une modalité quelconque. Une pareille définition suppose manifestement qu'on a tenu compte de la matière des jugements. — Pierre court rapidement. — Je ne puis savoir qu'il en est ainsi si moi-même je n'ai vu Pierre, et si je ne l'ai vu courir avec rapidité. — L'animal respire nécessairement. — L'observation seule m'a appris que les animaux respirent, et si le mot nécessairement indique de quelle

façon cette fonction s'accomplit, c'est là une particularité que j'ignorerais sans doute, si des observations et des expériences répétées ne m'avaient appris que, pour tout animal, la mort est la conséquence inévitable d'une suspension prolongée de cette fonction essentielle.

Ainsi donc c'est la seule considération de la matière qui a dicté à Aristote sa définition des propositions modales.

De là les reproches que ses adversaires lui ont adressés.

Dans quelle partie de la logique place-t-il en effet la théorie des propositions modales? Dans les *Premiers Analytiques*.

Mais quel est l'objet des *Premiers Analytiques*, quelles limites lui-même y assigne-t-il à ses recherches? On le sait, et Aristote lui-même l'a suffisamment répété[1]: le traité des *Premiers Analytiques* a pour objet le syllogisme considéré comme instrument de la démonstration. Mais la démonstration elle-même, et le syllogisme par lequel se poursuit et s'achève toute démonstration, ne se réduisent-ils pas l'un et l'autre à tirer une proposition consécutive d'une proposition antécédente, par la seule puissance de la forme?

C'est donc une erreur d'Aristote d'avoir tiré de la matière sa définition des modales, et d'en avoir placé la théorie précisément dans cette partie de la logique qui traite uniquement de la forme.

Aristote n'a point vu que les modales devaient être considérées sous un double point de vue: en tant qu'elles

[1] Voir plus haut : première partie, chapitre I.

se rapportent à la matière de nos jugements : en tant qu'elles se rapportent à leurs formes. C'est pour cette raison, et pour nulle autre, qu'elles ont pu trouver leur place dans les *Analytiques*. Au fond, c'est véritablement de la forme qu'elles dépendent.

CHAPITRE IX

Véritable nature des propositions modales.

Il n'est pas douteux que les propositions modales peuvent être, si l'on veut, considérées comme dépendant de la matière de nos jugements; nous avons donné dans le chapitre précédent des exemples à l'appui de cette opinion.

Je vais montrer maintenant comment et par où elles dépendent de la forme.

Pour arriver à ce résultat, je vais considérer la nature essentielle de la proposition logique et la soumettre à une analyse aussi exacte que possible.

Dans toute proposition, et particulièrement dans les trois propositions dont la réunion constitue le raisonnement syllogistique, il y a trois choses à considérer : c'est précisément là ce qu'on appelle les trois termes du jugement: à savoir, le sujet, le verbe, enfin l'attribut ou prédicat[1].

[1] « Forte etiam oppones alios esse propositionis modos innumerabiles. « Cujusmodi sunt omnia plane adverbia, omnesque notæ universim, « quibus intentio significatur vel remissio, et omnino modus rei subjectæ « vel attributæ. Qualis in his orationibus : Socrates est admodum sapiens; « Protagoras est mediocris sapientiæ; caute agit Ulysses, Ajax audacter;

A = B; A égale B : voilà, sous sa forme la plus simple, l'image et le type le plus exact de toute espèce de proposition logique : A est le sujet, B l'attribut; il n'y a là absolument aucune difficulté.

Remarquons maintenant que l'attribut comme le sujet sont représentés, dans la pratique, par des idées qui peuvent représenter ou ne point représenter des objets réels. Exemple : si à la place du terme A, que j'ai pris pour sujet de ma proposition abstraite, je mettais le mot *animal* ou le mot *cheval*, il n'est point douteux que, dans la réalité, existent et des animaux et des chevaux; par conséquent, à ne considérer que la matière du terme qui me sert de sujet, ma proposition serait vraie et d'une certitude incontestable.

Si, au contraire, à la place de la lettre A qui figure le sujet, je prenais pour premier terme de la proposition le mot *Pégase*, ou le mot *Centaure*, ou le mot *Chimère*, il est certain que ces expressions n'indiqueraient point des réalités existant dans la nature, et par conséquent ma proposition, considérée au point de vue de la matière du sujet, serait une proposition inexacte et fausse.

Ce que nous venons de dire du sujet, nous pourrions le répéter de l'attribut. L'attribut, en effet, tout aussi

« fugiendo pugnat Æneas, Hector insequendo ; Marcellus Pœnos insequi« tur acriter, lente Fabius. Sed ne retinearis his obscuritatibus, tria tibi « distinguenda sunt omni in propositione : *subjectum*, *copula* et *attri*« *butum*. His namque constituitur corpus enuntiationis. Porro sua sunt « singulis adjuncta. Siquidem *omnis*, *nullus*, *aliquis*, et omnino signa « affixa sunt solius subjecti : *possibile*, *impossibile*, *necessarium*, *contin*« *gens*, solius copulæ ; cæteræ modificationes fere sunt attributi ; saltem « non nisi attributi sunt et subjecti, sed longe rarius subjecti. » (Jacobus Capreolus, *de Syllogismo*, Lutetiæ, apud Hervetum Dumesnil, 1633, p. 295.)

bien que le sujet, peut être considéré au point de vue de la matière des idées.

Tel n'est pas le point de vue où l'on se place dans l'étude du raisonnement, de la démonstration, du syllogisme. On nous donne un sujet, on nous donne un attribut, et nous cherchons s'il y a entre eux des affinités qui les unissent, ou des oppositions qui les séparent ; ce sont ces affinités ou ces oppositions, purement subjectives, qui déterminent les affirmations ou les négations.

Aussi ne cherche-t-on point si l'idée qui sert de sujet s'accorde en effet avec les réalités qui existent dans la nature ; on ne se pose pas davantage cette question à propos de l'attribut. On se contente de considérer chacune des deux idées en elle-même, dans les éléments qui la constituent, et, sans tenir compte le moins du monde de la réalité des choses, on se demande seulement s'il y a entre elles un rapport de liaison ou de séparation.

Il y a dans la proposition un terme qui a pour rôle de marquer cette convenance du sujet et de l'attribut [1]. J'appelle verbe le signe caractéristique qui établit un lien entre les deux termes essentiels de la proposition ; l'énonciation verbale est affirmative ou négative [2].

J'emprunterai volontiers, pour rendre cette explica-

[1] « De même qu'il y a dans l'âme, tantôt des pensées qui peuvent « n'être ni vraies ni fausses, et tantôt des pensées qui doivent être « nécessairement l'un ou l'autre, de même aussi dans la parole : car « l'erreur et la vérité ne consistent que dans la combinaison et la divi- « sion des mots. » (*Hermen.*, cap. I, § 5; cf. *Categor.*, cap. II, § 1; id., cap. IV, § 3.)

[2] « Sans verbe, il n'y a ni affirmation ni négation possible. » (*Hermen.*, cap. X, § 2.)

tion plus claire, la célèbre définition que Locke a donnée du jugement : c'est, dit-il, l'expression d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. J'appliquerais volontiers cette définition au verbe lui-même[1], considéré comme copule logique.

A le prendre sous ce point de vue, le verbe n'est donc rien autre chose qu'un lien purement logique, établi exclusivement d'après la considération de la forme[2].

Prévenons ici une objection, pour n'avoir pas à la réfuter plus tard. Il n'est pas douteux que le verbe, c'est-à-dire l'acte par lequel on affirme ou l'on nie, peut être considéré aussi au point de vue de la matière. Si je dis, par exemple : Dieu est bon, en supposant que j'affirme véritablement cette proposition et que je la regarde comme vraie, le verbe *est* n'a pas seulement pour rôle d'unir le sujet à l'attribut ; on peut le considérer autrement qu'à ce point de vue formel. J'entends, par cette proposition, qu'il existe en effet un Dieu, et

[1] « (Le verbe)... est toujours le signe de choses attribuées à d'autres « choses, par exemple de choses dites d'un sujet ou qui sont dans un « sujet. » (Arist. *Hermen.*, cap. III, § 2, tr. Barthélemy Saint-Hilaire.)

« Par lui seul le verbe n'est rien; il indique seulement, outre son « sens propre, une certaine combinaison qu'on ne peut nullement com« prendre indépendamment des choses qui la forment. » (Id., ibid., ibid., § 6, ibid.)

[2] « Dans tout jugement on peut appeler les concepts donnés la ma» tière logique du jugement, et leur rapport par le moyen de la copule, « la forme du jugement. Dans tout être, les parties essentielles de cet « être en constituent la matière ; la manière dont ces parties sont liées en « une chose, en est la forme essentielle. » (Kant, *Critique de la Raison pure, Logique transcendantale*, ch. III, introduction I, trad. Tissot, t. I, p. 368.)

« Dans tout jugement, on peut appeler les concepts donnés la matière « logique du jugement, et leur rapport par le moyen de la copule, la « forme du jugement. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, *Logique transcendantale*, seconde division; introd., trad. Tissot, t. I, p. 368.)

que ce Dieu est bon. On peut se convaincre aisément que, dans une proposition ainsi considérée, ce sont les termes, c'est-à-dire le sujet et l'attribut, et non point le verbe que l'on envisage au point de vue de la matière. Il résulte de cette remarque même que le verbe peut toujours être regardé comme le signe et l'expression des rapports qui existent entre les différentes parties de la proposition.

Le verbe n'est point un signe unique dont l'expression ne varie pas [1]; l'énonciation logique qui unit l'attribut au sujet peut être considérée sous plusieurs points de vue.

On sait d'abord que le verbe peut être affirmatif ou négatif, et donner ainsi naissance aux propositions négatives ou affirmatives.

Ce sont là les deux seuls caractères que peut présenter le verbe, lorsqu'on le considère dans sa forme essentielle, et abstraction faite du sujet et de l'attribut. Il peut arriver qu'entre l'attribut et le sujet l'esprit aperçoive un lien nécessaire, une convenance essentielle entre les idées qui les constituent l'un et l'autre. Si je dis : $2 + 3 = 5$, l'homme qui marche est nécessairement en mouvement, de toute nécessité un être est ou n'est pas : il est évident que dans ces propositions et dans toutes celles qui leur ressemblent, le rôle du verbe ne se borne pas à indiquer un simple rapport de convenance entre les deux termes de la proposition, mais

[1] « L'énonciation simple est l'énonciation qui affirme que telle chose « est ou n'est pas, selon les diverses divisions du temps. » (*Hermen.*, cap. v, § 6.)

qu'il indique un rapport nécessaire, de telle sorte qu'étant donnés les deux termes qui servent d'attribut et de sujet, ces deux termes sont unis entre eux de manière à ne pouvoir être pris séparément. Il n'est pas donné à notre esprit de les concevoir l'un et l'autre, sans apercevoir, par un acte simultané, le lien qui ne peut pas ne pas les réunir. Ce n'est donc point la vue des réalités qui suggère à notre esprit l'affirmation d'un lien nécessaire, c'est la considération formelle des termes eux-mêmes, ce sont les éléments mêmes des idées qui constituent ces termes. Ces idées sont de telle nature que, même à les considérer d'une façon purement abstraite, l'esprit conçoit entre elles un rapport nécessaire, soit affirmatif, soit négatif.

Je pourrais répéter pour le contingent ou le possible, ce que je viens de dire du nécessaire; je pourrais même profiter de cette occasion pour distinguer le possible du contingent. Dès que le lien formel conçu par notre esprit entre les termes qui servent à la proposition d'attribut et de sujet, ne nous apparaît plus comme nécessaire, bien plus, s'il ne nous paraît pas qu'entre ces deux termes il y ait de rapport actuel, si ce rapport nous apparaît comme capable seulement de se réaliser plus tard, nous dirons que c'est là une affirmation purement possible, et cette modalité du possible porte sur le verbe. Exemple : Pierre sera malade. — Demain il fera beau. — L'animal peut être blanc. Il est trop clair qu'ici l'on ne tient point compte de la matière ; les deux premiers exemples, particulièrement, ne comportent point la vérification de ce qui est dans l'ordre de la réa-

lité. Nous pouvons donc répéter ici ce que nous avons déjà eu l'occasion d'avancer plus haut : il n'est point question ici d'une modalité qui porte d'une façon quelconque sur le sujet ni sur l'attribut, mais seulement sur le verbe, c'est-à-dire sur la copule logique, formelle, dégagée de tous rapports avec la matière des idées [1].

Tel est le véritable sens des mots nécessaire et possible, dans l'ordre des propositions modales ; nous fixerons plus tard la signification du mot contingent.

Nous sommes donc enfin arrivé à déterminer la véritable nature des propositions modales et à en donner la définition.

Les propositions modales sont les propositions dans lesquelles le verbe, c'est-à-dire la copule logique qui unit le sujet à l'attribut, reçoit une modification [2] conçue par un acte de notre esprit [3].

[1] « Le verbe *pouvoir* est placé dans la proposition comme le verbe « *être.* » (Aristot. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 7.—Cf. id., ibid., ibid., cap. XIII, § 4.)

[2] « (Modus).... determinat compositionem ipsam prædicati ad subje« ctum. » (D. Thom., t. XVII, opusc. XL, p. 226, b.)

[3] « Il nous reste encore à déterminer les rapports qui existent dans la « proposition entre les idées du possible et de l'impossible, du contingent « et du nécessaire. Toutes les fois que ces idées seront exprimées, n'im« porte par quels termes, c'est exclusivement à elles que devront se « rapporter l'affirmation et la négation. Elles pourront donner naissance « à des propositions contradictoires, où l'être et le non être seront « considérés comme de simples attributs, tandis que le terme correspon« dant à l'idée du possible, que le verbe *pouvoir* tiendra lieu de copule. (A. Franck, *Esquisse d'une histoire de la Logique*, p. 53.)

« La modalité ne fait donc connaître que la manière dont quelque chose « est affirmé ou nié dans un jugement, comme dans les exemples sui« vants : l'âme humaine peut être immortelle; l'âme humaine est immor« telle; l'âme humaine doit être immortelle. » (Kant, *Logique, des Juge-*

La modalité des propositions dépend donc uniquement de leur forme et non point du tout de leur matière [1].

CHAPITRE X

Distinction de deux espèces de modales.

Étant donnée la définition qui précède, définition qui est la pensée principale et le résumé de notre travail, on peut se convaincre aisément qu'elle ne saurait convenir à toutes les propositions modales. Soient les propositions suivantes : Il est utile de pourvoir à ses affaires; — Pierre court rapidement; — Didon aimait passionnément ; — Il est juste de secourir les malheureux; — ou toute autre espèce de proposition semblable, ce sont là autant de propositions dont l'*attribut subit une modalité*. Quant au verbe, il n'en subit aucune. Mais tout ce qui a rapport au sujet ou à l'attribut, dépend de la matière et non point du tout de la forme. Donc, si l'on veut appeler modales ces sortes de propositions, on est conduit à distinguer deux espèces de modales, dont l'une dépend de la matière, et l'autre de la forme.

ments, § 30, trad. Tissot, p. 177; cf. *Critique de la Raison pure*, *Logique transcendantale*, liv. II, ch. II, sect. III, § 4.)

[1] « La modalité des jugements en est encore une fonction toute particulière, qui a pour caractère distinctif de ne contribuer en rien à la matière du jugement. » (Kant, ibid , ibid., p. 185.)

Une modale qui dépend de la matière est celle dont l'attribut reçoit une modification, modification indépendanté des rapports et de l'accord formel des termes entre eux, et portant sur la façon de concevoir et d'exprimer les réalités, telles qu'elles apparaissent à l'observation.

Une modale qui dépend de la forme est celle où la modification porte exclusivement sur le verbe. Cette modification est absolument indépendante de toute connaissance relative à la matière des termes considérés dans leur rapport avec la réalité ; elle prend naissance dans une conception logique de notre esprit, lorsqu'il examine ces termes en eux-mêmes, abstraction faite de ce même rapport avec la réalité. Elle donne un caractère particulier à l'énonciation logique, qui, dans l'expression du jugement, réunit ou sépare l'attribut et le sujet.

CHAPITRE XI

Critique d'Aristote et de ses adversaires.

J'arrive enfin à la critique d'Aristote et de ses adversaires. Les principes que nous venons de développer vont nous conduire, par la seule force du raisonnement logique, à démontrer les thèses que nous avons avancées.

1° Dès qu'il y a deux espèces de modales, dont l'une dépend de la matière et relève, comme l'a dit

Louis Vivès, « non pas de la dialectique, mais de la grammaire[1], » et dont l'autre ne peut résider que dans la forme, Aristote a eu tort, alors qu'il prétendait donner une définition générale des modales, de s'être borné à une définition qui, applicable aux modales du premier genre, ne l'est point du tout aux modales du second.

2° Aristote s'est également trompé alors que, décidé à réduire ses recherches à un petit nombre de modales, il a choisi précisément, pour les préférer aux autres, celles qui ne rentrent nullement dans sa définition. Si les propositions modales sont, comme le prétend Aristote, celles dans lesquelles l'attribut est affecté d'une modalité quelconque, cette définition ne s'applique plus au possible et au nécessaire. La modalité du possible et du nécessaire, comme nous venons de le démontrer, porte en effet sur le verbe lui-même, et non point du tout sur l'attribut.

Arrivons maintenant aux adversaires d'Aristote.

1° Je leur reproche d'abord d'avoir tous, sans exception, admis la définition inexacte du maître; je leur reproche de n'avoir point cherché par eux-mêmes la véritable définition des modales, abstraction faite de la tradition de l'école.

2° Ils ne sont point fondés à soutenir qu'Aristote a eu tort, parmi tant d'espèces de modales, de n'en avoir admis qu'un aussi petit nombre dans la logique; qu'Aristote n'a eu aucun motif pour choisir exceptionnelle-

[1] Joannis Ludovici Vives Valentini, *de Disciplinis*, lib. XII... Lugduni Batavorum, 1636; *de Causis corruptarum Artium*, lib. III, p. 176.

ment quatre modalités pour en faire l'objet de ses études, soit dans le traité de l'*Interprétation*, soit dans les *Premiers Analytiques*.

A l'occasion de ce dernier reproche, une distinction est nécessaire.

Assurément Aristote n'a donné aucun motif du choix qu'il a fait, et je suis persuadé qu'il ignorait lui-même pourquoi l'étude du contingent et du nécessaire, au point de vue du raisonnement, doit trouver place en effet dans la logique pure. Il n'avait pas pénétré la véritable nature de ces propositions, il ignorait qu'elles portent sur la forme de nos jugements.

En revanche, c'est une erreur d'avancer qu'au fond le nécessaire et le contingent ne présentent aucun caractère qui puisse conduire les logiciens à les distinguer l'un et l'autre de toutes les autres espèces de modales. C'est ce caractère, ignoré à la fois d'Aristote et de ses adversaires, que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière. Il en résulte qu'Aristote, en dépit de son erreur sur les principes de la modalité, a suivi, à son insu, la seule méthode exacte et irréprochable dans la théorie des raisonnements modaux.

CHAPITRE XII

Question de l'ordre des modales.

La conséquence des chapitres qui précèdent, c'est qu'il y a des modales de deux espèces, et que l'une de ces deux espèces doit demeurer absolument étrangère aux recherches de la logique. Toutes les fois que la modalité dépend de la matière, elle ne peut être soumise aux lois et aux règles du raisonnement. Toutes les fois que la modalité porte sur l'attribut, elle ne peut se déplacer pour affecter le verbe, et passer ainsi de la matière à la forme. Voilà pourquoi, dans le reste de notre travail, lorsque nous parlerons des modales, sans rien ajouter à cette expression, il est bien entendu que nous voulons parler des modales formelles, et non point de celles qui dépendent de la matière.

S'il est impossible de transporter la modalité de la matière à la forme, la réciproque n'est point vraie, et les modales formelles peuvent toujours être considérées, si l'on veut, au point de vue de la matière.

Au point de vue de la forme la modalité du nécessaire exprime que l'affirmation logique par laquelle s'établit le rapport formel de l'attribut au sujet, est une affirmation nécessaire : la modalité du possible exprime que l'affirmation logique par laquelle s'établit le rapport de l'attribut au sujet est une affirmation

contingente, qui permet à l'esprit de concevoir, et au langage d'exprimer une séparation éventuelle entre ces deux termes [1].

Au point de vue de la matière de nos jugements, rien ne m'empêche de chercher, à l'aide de l'observation, dans le monde des réalités, dans le monde des choses nécessaires ou des choses contingentes, les conditions suivant lesquelles se réalisent le contingent et le nécessaire. C'est dans ce sens que les interprètes et les commentateurs d'Aristote ont entendu, presque tous, le mot nécessaire et le mot contingent. Ils ont eu raison au point de vue de la définition donnée par Aristote. Ils n'ont pas vu comment le nécessaire et le contingent, pris l'un et l'autre au point de vue modal, dépendent exclusivement de la forme de nos jugements, et que, pour cette cause seulement, ils sont appelés à faire partie de la logique.

Le nécessaire peut être conçu comme réalisé dans tout être « dont la perfection est en acte [2], » ou dans tout être dont la cause est nécessaire [3]. A ce point de vue il n'est rien autre chose que la vue actuellement présente de l'être en soi, ou tout au moins de la cause en

[1] « Keine kategorie berührt das Wesen des Denkens tiefer, als die » Modalitat, wonach sich die Urtheile als Urtheile der Wirklichkeit, » Moglichkeit und Nothwendigkeit darstellen. Es sind in diesen Begriff « die Stufen bezeichnet auf welchen das Denken sich nach und nach « vollendet. » (Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*. Erst. B. C. I, p. 15.)

[2] « Si autem est perfectum secundum actum; aut accipitur in ipso esse, « et sic est necessarium... » (Albert le Grand, *peri Hermeneias*, lib. II, tr. 2, p. 278, b.)

[3] « Dicitur autem aliter necesse esse in enuntiationibus, quando scilicet « coinhærentia prædicati cum subjecto inevitabilis et necessaria est. Tale

vertu de laquelle existe ce qui est [1]. Au contraire, nous appelons possible, dans l'ordre des réalités, tout ce qui ne dépend pas d'une cause infaillible dans son action, tout effet dont nous ne pouvons point distinguer la cause [2].

Nous sommes maintenant en mesure de résoudre une question que nous avons eu l'occasion de poser plus haut [3]. Il s'agissait de la différence des deux mots possible et contingent : le possible dépend de la forme de la proposition, et le contingent de sa matière. Si je dis, par exemple, que A peut être attribué à B, quel est le véritable sens de cette proposition? N'est-il pas vrai qu'elle exprime que, à ne considérer que les termes, on est également fondé à affirmer ou à nier leur rapport d'attribution logique? On peut de nouveau se demander si, dans la nature des choses elles-mêmes on trouve en effet réalisé le terme A, et si, toujours au point de vue de la réalité, ce terme A nous apparaît ayant effectivement pour attribut le terme B. On peut se demander si l'un et l'autre sont des identités qui

« necessarium non est ens necesse, quia tale necessarium nihil prohibet « habere causam. » (Albert le Grand, *peri Hermeneias*, lib. II, tr. 2, cap. VI, p. 285, a.)

[1] « Wenn alle Bedingungen erkannt sind, und demnach die Sache « aus dem ganzen Grund verstanden wird, so dazs das Denken das Sein « vollig durchdringt; so giebt das den Begriff der Nothwendigheit. » (*Logische Untersuchungen*, von Adolph Trendelenburg. Zweit. B. XI. *Die modalen Kategorien*, p. 104.)

[2] « Wenn dagegen nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, « aber das an dem Grunde Fehlende in Gedanken erganzt wird : so « giebt das den Begriff der Moglichkeit. » (*Logische Untersuchungen*, von Adolph Trendelenburg. Zweit. B. XI. *Die modalen Kategorien*, p. 104.)

[3] Chapitre X.

nous apparaissent dans ce rapport d'attribution, et si ce rapport d'attribution est permanent, accidentel ou habituel. Ces questions, et toutes celles qui rentrent dans le même ordre d'idées, ressortent non plus de la forme, mais de la matière même de la proposition. Considéré à ce dernier point de vue, le possible reçoit le nom de contingent; lorsqu'on dit : A est contingent à B, le sens propre de cette affirmation est le suivant : dans la nature des choses, on rencontre habituellement A, et on le rencontre ayant habituellement pour attribut B. La signification du mot contingent diffère donc beaucoup de la signification propre du mot possible. Je n'ignore pas que mon explication n'est point celle des docteurs de la scolastique. Comment auraient-ils pu la découvrir ou la donner, sans distinguer les modales formelles des modales qui dépendent de la matière? On peut même trouver dans leurs ouvrages une autre définition du possible et du contingent, et une autre manière de les distinguer l'un de l'autre [1]. Mais je pense qu'au besoin notre théorie pourrait aisément trouver une confirmation dans les paroles mêmes d'Aristote [2].

Au reste, en laissant de côté cette question particulière, et sans insister davantage sur la distinction du contingent et du possible, il est acquis désormais à nos

[1] « Hæc duo (possibile et contingens) differunt in hoc quod possibile « determinat esse secundum se, et contingens autem in comparatione « ad causam non stantem. » (Albert le Grand, *peri Hermeneias*, lib. II, tr. 2, p. 278 b; cf. id., ibid., ibid., ibid., cap. VI, p. 286, a.)

[2] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 5.

recherches, que les modales peuvent être considérées tour à tour au point de vue de la forme et au point de vue de la matière. Considérées au point de vue de la forme, les modales font partie intégrante de la logique; considérées au point de vue de la matière, elles appartiennent à une philosophie plus haute, c'est-à-dire à la métaphysique [1]. Dès que les modales peuvent être envisagées sous ce double aspect, il devient nécessaire de chercher si l'ordre que leur assigne Aristote est emprunté à la logique ou à la métaphysique; et comme au fond les quatre tableaux d'Aristote se réduisent à deux, nous sommes conduit à examiner, l'un après l'autre, chacun de ces deux ordres de consécution.

CHAPITRE XIII

Discussion critique de l'un des deux ordres de consécution proposés par Aristote.

Le livre de l'*Interprétation*, dans le chapitre sur l'ordre des modales [2], renferme quatre ordres de consécution différents, que nous avons exposés les uns après les autres [3]. Il n'y a pas, entre les trois ordres qui y sont présentés les premiers, une différence telle qu'ils aient besoin d'être discutés chacun séparément. Il suf-

[1] Cf. Lud. Vives, *de tradendis Disciplinis*, lib. IV, p. 547.
[2] Chap. XIII.
[3] Voir plus haut, première partie, chap. IV.

fira de considérer ensemble les trois premiers, qui ont tous pour point de départ le possible, et en font pour ainsi dire le fondement de toute modalité. Nous prendrons à part le quatrième ordre, qui pose d'abord le nécessaire, et en fait dériver le possible et le contingent. C'est par l'examen de ce quatrième ordre que nous allons commencer notre critique.

« Peut-être le nécessaire et le non nécessaire sont-ils les principes de tout ce qui est, et de tout ce qui n'est pas ; peut-être tout le reste doit-il en être regardé comme l'effet et la conséquence [1]. » Si, comme nous l'avons défini plus haut, le nécessaire est l'acte pur, il n'est point douteux que « l'acte ne soit antérieur à la puissance [2]. » Si le possible n'est qu'une réalité limitée et imparfaite, rien d'étonnant que le possible paraisse dériver du nécessaire.

Il est donc inutile d'insister plus longtemps sur ce quatrième ordre : il est trop évident qu'Aristote a considéré ici la matière des modales et non point leur forme. Il ne se demande point, en effet, quel est le sens de la proposition nécessaire, quelle est l'origine psychologique de cette idée ; ce qui le détermine, c'est la définition du nécessaire et du possible dans l'ordre même des réalités. La discussion critique de l'ordre qui nous occupe appartient donc à la métaphysique, et non point du tout à la logique. J'ajouterai qu'en se plaçant

[1] Καὶ ἔστι δὴ ἀρχὴ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, καὶ τἆλλα ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα ἐπισκοπεῖν δεῖ. (*De Interpret.*, cap. XIII.)

[2] Id., ibid.; cf. *Metaphys.*, lib. IX, cap. VIII.

au point de vue de l'ontologie, on ne saurait contester l'ordre qui fait du nécessaire le point de départ de toute la série.

CHAPITRE XIV

Discussion critique de l'ordre des modales proposé par Kant.

Le but que je me propose en examinant les différents ordres des modales proposés par Aristote, n'est pas seulement la critique de ce philosophe, mais aussi, et surtout, la découverte de la vérité. Je ne crois donc pas sortir de mon sujet en discutant l'opinion de Kant sur la consécution des modales, et en examinant l'ordre qu'il leur a assigné. J'aborderai ensuite l'ordre qui ressort des trois premiers tableaux d'Aristote.

J'ai eu l'occasion de le dire plus haut[1], Kant a soutenu que la science de la logique est purement formelle[2]. On sait que les tendances abstraites de ce philosophe l'ont entraîné si loin des réalités, qu'il n'a pu éviter le scepticisme[3]. Je trouve dans la *Critique de la raison pure*[4] et dans la *Logique*[5] du

[1] Chap. IV.
[2] *Logique de Kant*, trad. Tissot; Introduction, I, *Idée de la Logique*.
[3] Cf. V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, huitième leçon.
[4] *Critique de la Raison pure; Logique transcendantale*, trad. Tissot, I[re] division; *Analytique transcendantale*, liv. I, ch. I, sect. 3; *Des Concepts purs de l'entendement ou des Catégories*, p. 141.
[5] *Logique; Théorie générale élémentaire*, trad. Tissot, ch. II, § 30, p. 177.

philosophe allemand, des recherches sur la modalité : il se demande tour à tour en quoi elle consiste, quelles sont les formes diverses sous lesquelles elle apparaît, enfin quel est le véritable ordre des propositions modales.

Voici l'ordre que Kant propose :

Possibilité d'être.	*Non possibilité d'être.*
Être.	*Non être.*
Nécessité d'être.	*Contingence d'être*[1].

Nous n'avons pas à chercher ici les raisons qui ont conduit Kant à donner à la dernière ligne de son tableau une forme un peu insolite. Cette dernière ligne aurait besoin d'explications ; elle n'a point la forme ordinaire des contradictoires ou des contraires, comme serait, par exemple, l'opposition suivante : *Nécessité d'être, non nécessité d'être ;* ou cette autre opposition : *Nécessité d'être, nécessité de non être.* Quoi qu'il en soit de ce point de détail, il est manifeste que, pour Kant, le véritable ordre des modales est le suivant :

1° *Le possible,*
2° *L'existence pure et simple,*
3° *Le nécessaire*[2].

Voyons quelle peut être la valeur de cet ordre.

[1] J'emploie ici les mêmes expressions que dans la discussion des modales grecques.

[2] « Les jugements problématiques sont ceux où l'on prend soit l'affir- « mation soit la négation comme simplement possible (hypothétique).

Je ne sortirai point de la logique pure, et je ne considérerai point la matière des modales. Je prendrai les propositions possibles, catégoriques, nécessaires, au seul point de vue de la forme ; je chercherai si, en effet, elles naissent dans notre esprit et apparaissent à notre intelligence suivant l'ordre qui leur a été assigné. C'est précisément sur ce point que Kant me paraît s'être complétement trompé.

L'ordre de consécution qu'il imagine et qu'il propose, est un ordre *à priori ;* cet ordre repose sur des considérations abstraites, et non point du tout sur des données expérimentales.

Il n'est point douteux qu'à ne considérer que la nature du lien logique qui unit le sujet à l'attribut, Kant a suivi une certaine gradation. En effet, si vous passez avec Kant du possible à l'être, et de l'être au nécessaire, l'affirmation devient de plus en plus étroite et absolue ; elle acquiert ainsi plus de valeur logique. Cette proposition : « A peut être attribué à B, » est une proposition incomplète et inachevée ; l'esprit, dans le rapprochement de ces deux termes, n'aperçoit point entre eux une liaison logique assez prononcée pour lui permettre une affirmation pure et simple.

« Les jugements assertoriques sont ceux dont l'affirmation ou la négation « est considérée comme réelle (vraie). Les jugements apodictiques sont « ceux dont l'affirmation ou la négation est considérée comme néces- « saire. * » (Kant, *Critique de la Raison pure*, t. I, p. 134.)

* « Comme si la pensée, dans le premier cas, était une fonction de l'entendement ; « dans le second, une fonction du jugement ; dans le troisième, de la raison. » (Note de Kant.)

Si je dis au contraire, non plus : « A peut être attribué à B, » mais bien : « A est l'attribut de B, » il n'est point douteux que, dans ce dernier cas, l'esprit aperçoit mieux la liaison de A et de B ; il n'y a plus d'hésitation sur la nature du lien logique qui les unit ; la perception et l'affirmation de ce lien sont complètes et achevées.

Soit enfin la proposition : « Il est nécessaire que A soit attribué à B. » Cette dernière espèce de proposition est la plus étroite, puisque non-seulement elle n'admet point une contradiction de fait, mais qu'elle n'en souffre pas même la pensée dans nos intelligences. L'ordre établi par Kant repose donc sur le progrès logique de la pensée humaine, considérée depuis ses plus humbles commencements jusqu'au moment où l'affirmation formelle est devenue achevée et parfaite [1]. L'explication que nous venons de donner est l'explication même de Kant ; nous avons admis sans observation ce qu'il admet lui-même, à savoir que la catégorie de l'être et son affirmation doivent naturellement prendre place au nombre des propositions modales.

Aristote n'élèverait point de difficultés contre cette

[1] « ....Or, comme tout s'unit ici à l'entendement d'une manière pro-« gressive, de telle sorte qu'on juge d'abord quelque chose problémati-« quement, et qu'après on le prend assertoriquement comme vrai, pour « l'unir enfin d'une manière intime à l'entendement, c'est-à-dire pour « l'affirmer nécessaire et apodictique, on peut donc appeler ces trois « fonctions de la modalité autant de moments de la pensée en général. » (Kant, *Critique de la Raison pure; Logique transcendantale*, liv. I, ch. 1, sect. 2, § 9.)

opinion, lui qui range le vrai et le faux au nombre des modalités [1]. Pour nous, qui avons cru devoir distinguer deux espèces de modales et qui avons suffisamment justifié, comme je l'espère, cette distinction essentielle, nous ne saurions donner les mains à une semblable théorie.

La catégorie de l'être ou du non être porte en même temps sur la matière et sur la forme du jugement; Kant n'était donc point suffisamment autorisé à ranger à côté du possible et du nécessaire l'affirmation catégorique de l'existence pure, surtout sans se donner la peine de justifier cette assimilation. On ne saurait admettre, dans aucun cas, que l'affirmation pure et simple de l'être ou du non être prenne place parmi les modales, au même titre que le possible et que le nécessaire.

Kant n'a point tenu compte de ce qui se passe dans notre âme, et n'a point observé l'ordre réel de nos idées dans le progrès de notre intelligence. En réalité, il n'arrive jamais que notre esprit d'abord conçoive le possible, et s'élève ensuite de la conception du possible à l'affirmation du réel. Une telle théorie ne saurait être que le résultat d'une hypothèse, et non point la conclusion d'une analyse. Si, par impossible, notre intelligence débutait par l'affirmation de la possibilité pure, notre pensée naîtrait donc dans les régions stériles du doute, et n'arriverait que peu à peu à se transformer en affirmations véritables. Imagination

[1] *De Interpret.*, cap. XII, § 9.

singulière, qui renverse de fond en comble et qui dément les données de l'expérience la plus vulgaire, les doctrines les plus justement accréditées de la philosophie.

C'est par des affirmations que notre esprit débute, et il ne s'élève pas dans notre esprit l'ombre même du doute sur les jugements spontanés que nous mettons en avant avec tant de hardiesse. Si nous nous rendons compte, par une analyse exacte, de ces premières affirmations, nous nous convaincrons qu'elle nous paraissent doublement vraies. Au point de vue de la matière d'abord : les termes même de la proposition, c'est-à-dire les idées qui la constituent, nous apparaissant comme la représentation même des réalités. En second lieu, au point de vue de la forme ; puisque nous apercevons en même temps un rapport logique entre le sujet et l'attribut considérés comme des termes purement abstraits. Il n'est donc point douteux que nos affirmations, au moment où elles naissent dans notre esprit, s'offrent à notre entendement avec une double autorité. Nous ne saurions élever, au premier moment, aucun soupçon ni aucun doute sur la valeur objective, non plus que sur la valeur formelle de nos jugements, et il n'est point encore question, dans notre intelligence, de concevoir ni le possible ni le nécessaire.

Je conclurai de cette discussion que l'ordre des modales proposé par Kant ne concorde aucunement avec les faits les plus positifs de la nature humaine. Il n'est point exact de dire que la notion du possible apparaît

à l'esprit avant toutes les autres, puisque la conception et l'affirmation du réel précèdent en réalité la conception et l'affirmation du possible aussi bien que du nécessaire.

Je ne me croirais pas suffisamment impartial, si je terminais ce chapitre sans dire, bien que Kant ne l'ait point fait, à quel ordre d'idées ce philosophe me paraît avoir emprunté la consécution qu'il a proposée.

Si, au lieu de la pensée concrète, telle qu'elle apparaît naturellement à la conscience, vous prenez pour terme de vos études et pour point de départ de vos raisonnements, la pensée réfléchie, telle qu'elle se constitue scientifiquement par l'abstraction, il est vrai de dire que l'intelligence commence par entrevoir et comme par pressentir de pures possibilités, des jugements que l'observation sera appelée à démentir ou à confirmer ; il est vrai qu'au moyen de l'expérimentation, notre esprit passera du pressentiment à l'affirmation de ce qui est ; il est vrai de dire que, par l'induction, il s'élèvera à la connaissance des lois universelles et des vérités absolues empiriques.

On retrouve ainsi l'ordre même de Kant : le possible, l'être, le nécessaire.

On comprend que ce point de vue particulier soit trop exclusif pour y fonder la consécution des modales.

CHAPITRE XV

Discussion de l'autre ordre de consécution proposé par Aristote.

Il nous reste à discuter le second ordre de consécution des modales proposé par Aristote. Cet ordre de consécution est celui que nous trouvons dans les trois premiers tableaux du traité de l'*Interprétation*. Nous avons remis jusqu'à présent à nous en occuper, parce que cet ordre nous paraît le vrai. A peine y ferons-nous quelques changements. Il était de notre devoir d'écarter les erreurs, pour en venir plus sûrement à la vérité.

Cet ordre est le suivant : Aristote commence, dans l'ordre des modalités, par la définition du possible, et le progrès des idées le conduit à celle du nécessaire ; en outre, il ne place point les affirmations catégoriques ou affirmations simples, au nombre des affirmations modales ; en quoi il a raison : car la définition des modales ne saurait s'appliquer en aucune manière aux propositions catégoriques. Il suffit de se rappeler les discussions qui précèdent et la définition que nous avons nous-même proposée [1], pour accorder à Aristote que les affirmations et les négations pures ne sauraient être rangées au nombre des modales.

L'ordre proposé ici par Aristote est donc excellent et

[1] Chap. IX.

parfaitement conforme à toutes les données comme à toutes les lois de la logique. L'erreur de ce philosophe, erreur commune au livre de l'*Interprétation* comme au traité des *Premiers Analytiques*, c'est de confondre perpétuellement deux points de vue qui n'ont entre eux aucun rapport, et qui sont pour ainsi dire en opposition l'un avec l'autre. En parlant du nécessaire et du possible, Aristote confond perpétuellement la matière et la forme des modales; il les considère, tantôt en nous-mêmes et dans les concepts de notre pensée, tantôt dans leur rapport avec les réalités extérieures. Il s'ensuit qu'il n'est point toujours facile de suivre ses théories, parmi les obscurités qu'engendre cette confusion.

Je suppose que le lecteur a présente l'exposition qui a été faite précédemment [1] de la pensée d'Aristote. Je me contenterai de dire ici pourquoi l'ordre présent me paraît le meilleur, et de montrer que cet ordre est particulièrement conséquent avec la théorie qui définit les propositions modales par leur forme.

Les propositions pures et simples, destinées à affirmer ou à nier le rapport d'attribution, sont les premières qui nous viennent à la bouche, parce qu'elles sont les premières qui nous viennent à l'esprit.

Notre intelligence ne s'en tient pas là. Le rapport d'attribution logique, qui constitue dans la pensée le jugement, et dans la parole la proposition, ne tarde pas à se modifier au regard de l'esprit; et cette modification

[1] Voyez Ire partie, ch. III.

est la conception première de la modalité. Ce phénomène est purement subjectif : il ne dépend en aucune manière, ni d'une observation plus attentive, ni d'une expérience plus longue. Dès que je suis arrivé à concevoir que rien n'empêche mon affirmation de se métamorphoser en négation, ou ma négation de se changer en affirmation, l'essence du lien logique qui, dans l'esprit, met en rapport le sujet avec l'attribut, se trouve complétement transformée : la proposition, de catégorique qu'elle était, devient une proposition modale.

Je donnerai un exemple.

Soit, je suppose, A attribué à B. Les idées qui, dans mon esprit, correspondent aux deux termes B et A, sont de telle nature qu'il me paraît pouvoir se faire que A ne soit pas attribué à B; d'où suivrait cette affirmation : A n'est pas attribué à B. Dès lors, dans la première proposition que j'avais annoncée, A est attribué à B, cette expression « *est attribué*, » laquelle réunissait entre eux les deux termes A et B, cette expression ne peut conserver plus longtemps la forme simplement affirmative. Il s'est fait dans notre esprit un changement; la liaison des deux termes ne nous apparaît plus comme une liaison réelle, mais simplement comme une liaison possible. C'est ainsi que s'accuse et que se détermine dans l'intelligence le concept de la possibilité.

Je vais répéter cette analyse sur la modalité du nécessaire.

Je reviens à la proposition qui m'a servi d'exemple : A est attribué à B. Étant données les deux idées qui,

dans notre esprit, correspondent aux deux termes grammaticaux A et B, il peut se faire que notre intelligence conçoive, entre ces deux idées, et par conséquent entre ces deux termes, un rapport tel que, ni la raison ne puisse concevoir, ni l'intelligence exprimer le contraire de cette proposition. Il peut se faire que cette proposition, A n'est pas attribué à B, soit d'une absurdité évidente.

Il en résulte que, dans cette première proposition, A est attribué à B, la nature du lien logique exprimé par le verbe est telle, que l'union des deux termes donnés, A et B, résulte de leur essence même. Par conséquent, l'énonciation copulative qui marque, dans le langage, l'union de ces deux termes entre eux, est, dans l'esprit, affectée d'une modalité au moment même où elle est conçue. La proposition primitive, A est attribué à B, devient ainsi une proposition modale. Elle doit être formulée ainsi : il est nécessaire que A soit attribué à B. C'est ainsi que se détermine, dans notre intelligence, le concept modal de la nécessité.

Il résulte de ces deux analyses que, dans notre esprit, c'est d'abord le possible, et en second lieu le nécessaire qui apparaît. Je n'ignore point qu'il existe entre ces deux concepts de notre raison un rapport si étroit et pour ainsi dire si instantané, qu'il est difficile de distinguer dans les faits cette priorité chronologique. Toutefois, en y réfléchissant bien, on se dit que la conception du nécessaire rentre dans l'ordre des idées absolues; qu'elle exige, par conséquent, le concours de toutes nos forces intellectuelles et l'intervention de

nos facultés les plus hautes. Le possible ne suppose encore qu'un médiocre développement de notre esprit et ne renferme en outre aucun élément absolu. L'ordre chronologique des modales peut se dérober aux prises de l'observation psychologique, la synthèse des faits peut résister aux efforts de l'analyse, sans qu'on en soit réduit pour cela à ignorer l'ordre des modales. On peut le déduire de la connaissance de notre nature. Il faut, de toute nécessité, que le fini apparaisse en premier lieu à l'intelligence humaine; l'affirmation de l'infini ne vient qu'après. Il faut qu'elle conçoive le relatif avant de concevoir l'absolu; le conditionnel avant l'inconditionnel; enfin, par une conséquence inévitable qui est la solution même du problème, le possible avant le nécessaire.

Je conclus : l'ordre de consécution des modales proposé par Aristote dans son traité de l'*Interprétation*, me paraît être l'ordre véritable. Je reprocherai à ce philosophe de n'avoir point été conséquent avec lui-même, et de s'être écarté de sa propre méthode dans les *Premiers Analytiques*. Après avoir étudié les propositions catégoriques [1], il aborde en premier lieu les modales nécessaires [2], et après les nécessaires, les contingentes [3].

Telles sont les raisons qui me paraissent justifier ce dernier ordre de consécution. Il convient donc de commencer par le possible et de terminer par le nécessaire.

[1] *Analyt. prior*, lib. I, cap. IV, V, VI, VII.
[2] Ibid., ibid., cap. VIII, IX, X, XI, XII.
[3] Ibid., ibid., cap. XIII-XXII.

LIVRE SECOND

PREMIÈRE PARTIE

OPPOSITION ET CONVERSION DES PROPOSITIONS, D'APRÈS ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER

Division, méthode et principes de cette partie.

On sait maintenant quelle est la théorie d'Aristote en ce qui concerne les modales ; on sait ce que nous en pensons nous-même, à ne considérer cette théorie qu'au point de vue de la vérité et abstraction faite de son auteur. Il nous reste à étudier maintenant la formation et la démonstration des syllogismes modaux.

Les syllogismes modaux suivent la loi des syllogismes catégoriques ; il y a plusieurs manières de les démontrer. Ces différents modes de démonstration ont un fondement commun ; ils s'appuient les uns et les autres sur l'opposition et la conversion des propositions.

Je vais donc traiter, dans ce second livre, de l'opposition et de la conversion des propositions.

L'opposition et la conversion sont des opérations lo-

giques applicables également aux propositions pures et aux propositions modales. Je parlerai tour à tour de ces deux espèces de propositions. Toute l'économie des modales, dans Aristote, repose en effet sur les lois de la proposition pure.

L'opposition et la conversion, à leur tour, s'expliquent par deux propriétés logiques des propositions, à savoir leur qualité et leur quantité.

« Parmi les réalités, les unes sont universelles, les « autres singulières. J'appelle universel, ce qui, par sa « nature, est attribué à un certain nombre d'êtres, et « singulier ce qui n'est pas attribué à un certain nom- « bre d'êtres. Exemple : homme est quelque chose « d'universel et Callias de singulier. Il faut donc, de « toute nécessité, que l'énonciation de l'attribut, ad- « mise ou exclue, fasse connaître si cet attribut se « rapporte à une chose universelle ou à une chose sin- « gulière [1]. » — « Il y a donc, en tout, quatre espèces « de propositions logiques :

« L'universelle affirmative ;

« L'universelle négative ;

« La particulière affirmative ;

« La particulière négative.

« De ces quatre espèces de propositions, il y en a, « comme on le voit, deux générales et deux particu- « lières [2]. »

[1] *Categ.*, cap. VII.

[2] Διὸ καὶ τέτταρές εἰσι τὸν ἀριθμόν· πᾶς καὶ οὐδείς, τὶς καὶ οὐ πᾶς· δύο μὲν καθόλου, ὁ πᾶς καὶ ὁ οὐδείς· δύο δὲ μερικοί, ὁ τὶς καὶ ὁ οὐ πᾶς. (Ammonius, f° 70.)

L'ordre dans lequel elles sont énumérées s'explique par cette considération que l'universel l'emporte sur le particulier, et l'affirmatif sur le négatif [1]. Enfin, la proposition particulière peut se changer en une proposition individuelle, toutes les fois qu'elle sert à désigner un seul individu ou un seul objet. Il y a cette différence entre l'individuelle et la particulière, que la particulière, comparée à l'universelle, s'applique à un nombre moindre d'objets, mais cependant à une certaine quantité, ce qui n'arrive point pour la proposition individuelle [2].

Restent les propositions qu'on appelle vulgairement indéterminées. Elles ne sont indéterminées que dans la forme. En effet, le sujet est exprimé de telle sorte que rigoureusement, il n'est ni individuel, ni particulier, ni

[1] Χείρονες δὲ τῶν προτάσεων λέγονται αὗται, ἤγουν ἡ τὶς καὶ ἡ οὐ πᾶς, διὰ τὸ ἀεὶ τὰ μερικὰ χείρονα εἶναι τῶν καθόλου· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ τὶς χείρων λέγεται τῆς πᾶς καὶ ἡ οὐ πᾶς τῆς οὐδείς. Οἱ δὲ Πλατωνικοὶ μὴ πρὸς τὸ μερικὸν καὶ καθόλου ἀποϐλέψαντες, ἀλλὰ πρὸς ὕπαρξιν καὶ ἀνυπαρξίαν, τὴν μὲν τὶς εἶπον χείρονα τῆς πᾶς... τὴν δὲ οὐδεὶς ἔλεγον χείρονα εἶναι τῆς οὐ πᾶς, καθὸ ἡ μὲν οὐδεὶς παντελῆ ἀνυπαρξίαν εἰσάγει (ὁ γὰρ λέγων· οὐδεὶς ἄνθρωπος λεύκος ἐστίν, ἀναίρει τὸ λευκὸν ἀπὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων), ἡ δὲ οὐ πᾶς εἰσάγει μερικήν τινα ὕπαρξιν (ὁ γὰρ λέγων· οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, εἰσάγει τινὰς ἀνθρώπους εἶναι λευκούς)..... Ἀναιροῦντες οὖν τοὺς Πλατωνικοὺς λέγομεν ὅτι ἐπὶ τῆς λογικῆς πραγματείας οὐχ ὑπάρξεις καὶ ἀνυπαρξίας ζητοῦμεν, ἀλλὰ καθόλου καὶ μερικά, καὶ διὰ τοῦτο λέγομεν τὰ μερικὰ χείρονα τῶν καθόλου. (Leo Magentius ap. Bekk. *Schol.*, p. 113, b., l. 28.) Cf. *Analyt. post.*, lib. I, cap. XXIV.

[2] Je lis dans Barthélemy Saint-Hilaire, tr., l. I, p. 159. « Les proposi-« tions singulières sont celles où le sujet est un individu. Théophraste ap-« pelait les propositions universelles propositions indéterminées, et les « propositions particulières propositions déterminées. » (Ammonius, *Scholies*, p. 113 b., l. 12.)

M. Barthélemy Saint-Hilaire a commis ici une inadvertance qu'il faut relever, pour l'exactitude, sans avoir l'intention d'attacher la moindre importance à une méprise : voici le texte grec : Διόπερ ὀρθῶς ὁ Θεόφραστος τὴν μὲν καθ' ἕκαστα ὡρισμένην καλεῖ, τὴν δὲ μερικὴν ἀόριστον.

universel[1]. Exemple : L'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc.

Voilà pour la quantité des propositions.

Je passe maintenant à leur qualité.

La proposition logique n'est pas autre chose qu'une énonciation déterminée[2]. Toute proposition ou « tout « discours énonciatif comporte nécessairement un « verbe, et un temps déterminé d'un verbe[3]. » — « Le verbe est le mot qui marque le moment de la du- « rée ; aucune partie du verbe n'a de signification par « elle-même ; elle est toujours le signe d'une chose « attribuée à une autre chose[4]. » Le verbe marque l'union ou la séparation. « L'affirmation énonce que les « deux termes se conviennent et la négation qu'ils « s'excluent[5]. »

Toute proposition est nécessairement affirmative ou négative. Il ne saurait y avoir de discours sans verbe, et nécessairement le verbe unit ou sépare les deux termes de la proposition.

C'est sur la qualité et la quantité des propositions logiques que se fondent l'opposition et la conversion dont il va être question dans les chapitres qui suivent.

[1] *De Interpret.*, cap. VII, § 1. Cf. ib., cap. III, § 4.
[2] Ibid., cap. V, § 5, 6.
[3] Ibid., cap. V, § 2.
[4] Ibid., cap. III, § 1.
[5] *De Interpret.*, cap. VI, §§ 1, 2.

CHAPITRE II

Opposition des propositions pures d'après Aristote.

J'entends par propositions pures, suivant la définition des scolastiques, les propositions qui ne sont affectées d'aucune modalité [1].

L'opposition des modales, nous le verrons bientôt [2], suppose connue l'opposition des propositions pures : il est donc nécessaire de poser d'abord les règles de ces dernières.

Je parlerai séparément [3] :

1° De l'opposition des universelles et des particulières ;

2° De l'opposition des individuelles ;

3° De l'opposition des indéterminées.

1° *Opposition des universelles et des particulières.*

« Comme il est possible d'énoncer ce qui est comme « n'étant pas, et ce qui n'est pas comme étant, et ce qui « est comme étant, et ce qui n'est pas comme n'étant « pas ; comme ceci de plus peut également s'appliquer

[1] « Les propositions simples ou absolues, *propositiones puræ* des « scolastiques, sont opposées aux modales. Les propositions absolues, qui « affirment ou qui nient l'existence sans la modifier d'aucune manière, « sont appelés *catégoriques* par Kant et beaucoup de logiciens modernes. « Je n'ai pu conserver ce terme, parce que, dans Aristote, il a un sens « spécial. Dans son langage, la proposition catégorique est l'universelle « affirmative, ou simplement la proposition affirmative. » (Barthélemy Saint-Hilaire, tr., t. II, p. 6.) Cf. Boeth., *de Syllogismo categorico.* Barthélemy Saint-Hilaire, tr., t. I, p. 185.

[2] Voir le ch. suiv.

[3] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. 1, § 5.

« aux temps en dehors du présent, il s'ensuit qu'on « peut affirmer tout ce qu'on a nié d'abord et nier ce « qu'on a d'abord affirmé. Donc, évidemment, à toute « affirmation il y a une négation opposée, et à toute « négation une affirmation opposée [1]. » — « Si quel- « qu'un énonce d'une chose universelle et d'une manière « universelle qu'elle est ou qu'elle n'est pas, les énoncia- « tions seront contraires. Ce que j'entends par énoncer « une chose universelle d'une manière universelle, c'est « dire par exemple : Tout homme est blanc, aucun « homme n'est blanc [2]. » Prenons un autre exemple : « A cette affirmation : Tout être est juste, la négation « contraire est celle-ci : Aucun être n'est juste. Il est « évident que ces deux propositions ne pourront ja- « mais se vérifier à la fois dans le même objet [3]. »

Par contre, il peut arriver que les deux universelles contraires soient fausses toutes les deux. « S'il est faux « de dire que telle qualité n'appartient à aucun des êtres « contenus dans un genre, il n'en résulte aucunement « qu'il soit vrai de dire que cette qualité appartient à tous « les êtres contenus dans ce genre. Si la première alter- « native est fausse, il ne s'ensuit en aucune façon que « la seconde soit vraie [4]. »

Telle est la loi des contraires universelles. Je dis *contraires* et non point *contradictoires*.

[1] *De Interpret.*, cap. vi, § 3. Cf. Ib., cap. xiv.
[2] Ibid., cap. vii, §§ 2, 5. Cf. Ibid., cap. viii, § 1. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. viii, § 2.
[3] *De Interpret.*, cap. x, § 13. Cf. Ibid., cap. xiv, §§ 11, 18; ibid., cap. vii, § 6.
[4] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. xi, § 28.

« L'affirmation est contradictoirement opposée à la « négation, quand la première indique que la chose est « universelle et que la seconde exprime que cette même « chose ne l'est pas. Par exemple : Tout homme est « blanc, quelque homme n'est pas blanc. — Aucun « homme n'est blanc, tel homme est blanc[1]. »

Il faut de toute nécessité que de deux contradictoires l'une soit vraie et l'autre soit fausse[2]. Il est évident en effet que la même négation correspond à la même affirmation. Il faut que la négation « nie ce que l'affirmation a affirmé[3], » et que cette affirmation comme cette négation porte sur le même attribut du même sujet. « Lorsque l'esprit se trouve entre cette affirma- « tion et cette négation, une fois que l'on a établi que « la négation n'est point vraie, il faut de toute nécessité « que ce soit l'affirmation[4]. »

Nous venons de parler de deux sortes d'oppositions des propositions : 1° de l'opposition des universelles entre elles, 2° de l'opposition des universelles et des particulières. Il nous reste à parler en troisième lieu de l'opposition des particulières entre elles. Celles-là ont reçu des scolastiques le nom de *subcontraires*. Exemple : Quelques hommes sont justes, quelques hommes ne

[1] *De Interpret.*, cap. VIII, § 5.
Λέγω δὲ τὸ ἀντικειμένως εἰ μὲν τὸ καθόλου στερητικόν, τὸ ἐν μέρει καταφατικόν· εἰ δὲ κατηγορικὸν τὸ καθόλου τὸ ἐν μέρει στερητικόν. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. V.) Cf. *Analyt. prior.*, cap. VIII, § 2.

[2] *De Interpret.*, cap. VII, § 8. Cf. Ibid., cap. X, § 6. *Métaphys.*, lib. (III) IV, cap. VIII.

[3] *De Interpret.*, cap. VII, § 11. Cf. Ibid., cap. VI, § 8.

[4] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. XI, § 23. Cf. *Categ.*, cap. X, § 26.

sont pas justes. Lorsqu'on oppose les unes aux autres les propositions logiques suivant leur qualité, il importe beaucoup de remarquer si elles sont universelles ou particulières. Aristote n'a point suffisamment distingué ce qu'on devait appeler plus tard les contraires et les subcontraires, et la langue grecque ne lui fournit pour les désigner, dans les *Premiers Analytiques,* que des périphrases, à défaut de mots propres[1]. La propriété particulière des subcontraires est qu'elles peuvent être vraies en même temps[2].

2° *Opposition des propositions individuelles.*

Un terme est dit individuel ou singulier lorsqu'il ne peut pas servir d'attribut. Exemple : *Callias* est un

[1] Ἐναντίως δὲ τὸ παντὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τὸ τινὶ τῷ οὐ τινὶ ὑπάρχειν. (*Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, § 2.) Cf. cap. XV.

« La particulière affirmative et la particulière négative (quelque, non « quelque) ne sont pas précisément contraires, puisqu'elles peuvent être « vraies toutes deux à la fois ; elles sont ce que les scolastiques appellent « *subcontraires*. Aristote a encore eu tort, ici comme dans l'*Herméneia*, « de confondre sous un même mot deux idées différentes. Il fallait dis« tinguer. » (Barthélemy Saint-Hilaire, tr., t. I:, p. 243, 244.)

[2] Si les subcontraires peuvent être vraies toutes les deux, elles ne peuvent pas être fausses toutes les deux. Soient les deux propositions particulières I et O, et que ces deux propositions soient fausses l'une et l'autre. D'après les règles posées plus haut, leurs contradictoires seront vraies. Mais la proposition I, c'est-à-dire la particulière affirmative, a pour contradictoire la proposition E, c'est-à-dire la négative universelle ; la proposition O, c'est-à-dire la négative particulière, a pour contradictoire la proposition A, c'est-à-dire l'affirmative universelle. Si les deux propositions I et O étaient fausses toutes les deux en même temps, la contradictoire qui correspond à chacune d'elles étant vraie, il en résulte que A et E, c'est-à-dire les deux universelles contraires, seraient vraies toutes les deux en même temps, ce qui ne saurait avoir lieu. Donc les subcontraires ne peuvent être fausses toutes les deux en même temps ; ce qu'il fallait démontrer. On trouvera dans Port-Royal (seconde partie, chap. IV, § 3) une démonstration analogue, mais présentée sous une forme peut-être moins directe.

terme singulier parce qu'il ne peut pas être attribué à un autre terme [1]. La proposition individuelle est celle dont le sujet est un terme singulier. Dans ces sortes de propositions, on ne peut tenir aucun compte de la quantité ; il ne reste donc plus que la qualité à laquelle on puisse avoir égard. L'opposition des propositions singulières ou individuelles est soumise aux mêmes lois que l'opposition des contradictoires : dans ces deux affirmations opposées : Socrate est blanc, — Socrate n'est pas blanc, il faut nécessairement qu'il y en ait une vraie [2]. Toutes les fois que l'affirmation et la négation s'opposent ainsi l'une à l'autre dans le même individu [3], il faut de toute nécessité que l'une des deux soit fausse, et que l'autre soit vraie [4].

3° *Opposition des propositions indéterminées.*

« La proposition est indéterminée ou non définie « (*indéfinie*), toutes les fois que la loi logique qui « marque l'affirmation ou la négation ne contient au- « cune détermination qui entraîne l'universalité ou la « particularité de cette proposition. Exemple : Il n'y a « qu'une science des contraires. — Volupté n'est pas « vertu [5]. » Le malheur de cette définition est de n'être ni claire ni complète ; elle ne s'applique même pas à tous les cas d'opposition des propositions indéterminées qu'Aristote a lui-même signalées. On va en juger.

[1] *De Interpret.*, cap. VII, § 1.
[2] Ibid., cap. VII, §§ 8, 9. Cf. Ibid., cap. X, § 14.
[3] Ibid., cap. VI, § 5. Cf. Ibid., cap. X, § 1.
[4] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. II, § 23.
[5] Ibid., lib. I, cap. VIII, § 5.

Pour faciliter l'explication, distinguons avec Aristote[1] et avec les scolastiques, les propositions dites *secundi adjacentis*[2] et les propositions dites *tertii adjacentis*[3]. Les propositions dites *secundi adjacentis* sont celles dont le verbe *être*, employé à un mode personnel, est le seul complément ajouté au sujet ; ainsi : L'homme *est;* — l'homme *n'est pas*. Les propositions dites *tertii adjacentis* sont celles dans lesquelles, indépendamment du verbe *être*, employé à un mode personnel, se trouve encore un troisième terme qui complète la proposition et qui en devient l'attribut. Par exemple : L'homme est juste ; — l'homme n'est pas juste. « Les propositions qui ne renferment point le « verbe *être* explicitement exprimé, telles que les pro« positions qui renfermeraient les verbes *se bien* « *porter* ou *se bien promener*, n'en ont pas moins le « même sens et la même valeur que si le verbe *être* « se trouvait en effet placé entre le sujet et l'attribut : « telles sont les propositions suivantes : — Tout homme « se porte bien ; — tout homme ne se porte pas bien[4]. »

Avant de faire usage de cette division des propositions en propositions *secundi*, et en propositions *tertii adjacentis*, j'ai encore une distinction à faire. L'indétermination peut affecter le sujet ou le verbe. « Ce terme : « *non homme*, je ne l'appelle pas un simple substantif, « mais un substantif indéterminé[5]. » — « De même ce

[1] *De Interpret.*, cap. x, §§ 3, 4.
[2] Id. ibid., trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. I, p. 173, 174.
[3] Id. ibid., p. 174, note 4.
[4] Id. cap. x, § 11.
[5] Id., cap. II, § 4 ; ibid., cap. VII, § 3.

« terme *ne se porte pas bien*, je ne l'appelle pas un sim-
« ple verbe, mais un verbe indéfini [1]. » Toute affirmation, comme toute négation, se compose donc, ou d'un substantif et d'un verbe ordinaires, ou d'un substantif et d'un verbe indéterminés [2].

Après avoir défini les conditions de l'indétermination dans les termes logiques des propositions, reste à savoir combien il y a de sortes d'oppositions des propositions indéterminées.

Les propositions indéterminées, dites propositions *secundi adjacentis*, s'opposent les unes aux autres par leur sujet seulement.

Les propositions dites propositions *tertii adjacentis*, peuvent être opposées entre elles de trois façons différentes :

1° Selon leur sujet ;

2° Selon leur attribut lorsque cet attribut est uni au verbe *être;* ou selon leur verbe, si le verbe substantif *être* est implicitement contenu dans le verbe de la proposition ;

3° A la fois suivant leur sujet et suivant leur attribut.

La conséquence de ces diverses combinaisons est une véritable multitude de propositions indéterminées. Je n'en donnerai ici ni l'ordre ni la définition; on pourra retrouver tous ces détails dans les anciens traités de logique [3]. La théorie de l'opposition des propositions

[1] Ibid., cap. III, § 4.

[2] Ibid., cap. X, § 1.

[3] Cf. Σχηματισμοὶ τῆς Διαλεκτικῆς, hoc est, Tabulæ Valentini Erythræi Lindaviensis in quatuor libros dialecticarum partitionum Joannis Sturmii

indéterminées n'a point trait directement avec le sujet qui nous occupe, et l'indétermination d'une proposition suffit pour l'exclure d'un raisonnement syllogistique rigoureux. Je me contenterai de signaler en passant les deux règles générales de l'opposition des propositions indéterminées. Ces deux règles sont les suivantes :

1° Lorsque dans deux propositions opposées, c'est le sujet qui est indéterminé, « il n'arrive pas toujours que l'une des deux soit vraie et que l'autre soit fausse. On peut dire avec autant de vérité : *L'homme est blanc,* et — *l'homme n'est pas blanc,* ou bien, — *l'homme est beau*, et — *l'homme n'est pas beau*[1]. »

2° Lorsque le sujet est déterminé, et que l'indétermination porte sur l'attribut ou sur le verbe, les propositions opposées rentrent dans les lois générales que nous avons assignées aux particulières ou aux universelles ordinaires[2].

ab auctore correctæ atque locupletatæ..... Argentinæ Christianus Mylius expressit 1561, de oppositione pronunciamentorum, p. 105. — Petri Rami Veromandui *Dialecticæ institutiones*... Parisiis; excudebat Jacobus Bogardus, 1543, p. 34, sqq. — Antonii Goveani *pro Aristotele Responsio*... Parisiis, apud Simonem Colinæum, p. 21, sqq.— Joachim. Perionii Benedictini Cormæriaceni *pro Aristotele in Petrum Ramum Orationes duæ*... Parisiis, apud Joannem Lodoicum Tiletanum, 1543, p. 51, sqq.

[1] *De Interpret.*, cap. VII, § 10.

[2] Ibid., cap. X.

CHAPITRE III

Opposition des propositions modales d'après Aristote.

Pour bien comprendre l'opposition des propositions modales, il faut distinguer deux choses :

1° La matière de la proposition ou les termes qui la constituent ;

2° Le lien modal qui unit l'attribut au sujet.

Il ne saurait y avoir d'opposition entre deux propositions modales qu'à une seule condition, c'est que la négation portera sur la modalité du verbe, et non pas sur les termes de la proposition.

Je pars du principe de contradiction que je formule ainsi avec Aristote. « Il faut que, de toutes choses « l'affirmation ou la négation soit vraie[1]. » Si donc il nous prenait fantaisie « d'affirmer et de nier en même « temps [2] la même chose du même objet [3], il est im-

[1] *De Interpret.*, cap. xii, § 2. Cf. Métaphys., lib. III.

[2] Ibid.. cap. xii, § 4.

[3] « Il y a cependant une célèbre formule de ce principe (de contra- « diction) purement formel et dépourvu de contenu, laquelle renferme « une synthèse qui a été mal à propos confondue avec le principe lui- « même, et sans la moindre nécessité. La voici : il est impossible qu'une « chose soit et ne soit pas en même temps. Outre qu'ici la certitude « apodictique a été ajoutée inutilement par le mot impossible, certitude « qui doit se comprendre d'elle-même par la proposition, ce jugement « est encore affecté par la détermination du temps, et signifie en quelque « sorte : une chose A qui est quelque chose B ne peut pas en même « temps être non B. Mais elle peut très-bien être successivement l'un et « l'autre ; être B et non B : par exemple, un homme qui est jeune ne « peut être vieux en même temps ; mais ce même homme peut très-bien

« possible que ces affirmations et ces négations oppo-
« sées, qui portent en même temps sur le même sujet,
« soient simultanément vraies [1]. »

Dans les propositions ordinaires fondées sur une affirmation ou sur une négation pure et simple, « l'op-
« position des contraires et des contradictoires s'accom-
« plit au moyen du verbe *être* ou du verbe *n'être pas*.
« Ainsi, à l'affirmation *être homme*, s'oppose cette né-
« gation, *n'être pas homme* [2]. » Lorsqu'il s'agit des modales, c'est le mode lui-même qui joue à cet égard le rôle du verbe. Si je dis par exemple : « Il est possible
« que tel attribut ne convienne à aucun être, ou ne con-
« vienne pas à certains êtres, cette proposition a la
« forme affirmative. En effet, le verbe *est possible* est
« placé dans le discours comme le serait le verbe *est* [3] ; » il y joue le même rôle et il y a la même valeur au point de vue de l'attribution logique. S'il en est ainsi, « cette
« proposition : *Il est possible que telle qualité ne soit pas*
« *attribuée* n'a pas pour opposée cette autre proposi-

« être jeune dans un temps, et n'être pas jeune, ou être vieux dans un
« autre temps. Or, le principe de contradiction, comme principe purement
« logique, ne doit pas restreindre ses énoncés aux rapports du temps ;
« par conséquent, une semblable formule est tout à fait contraire à son
« but. L'équivoque vient uniquement de ce que l'on sépare d'abord un
« attribut d'une chose du concept de cette chose, et qu'ensuite on joint
« à ce même attribut son contraire, ce qui ne donne jamais une con-
« tradiction avec le sujet, mais seulement avec son attribut qui est uni
« synthétiquement avec lui, il est vrai : ce qui ne fait alors contra-
« diction qu'autant que le premier et le second attribut sont posés en
« même temps. » (Kant, *Critique de la Raison pure; Logique transcendantale; des principes de l'Entendement pur*, sect. I, tr. Tissot, p. 231.)

[1] *De Interpr.*, cap. XII, § 3.

[2] Ibid., cap. XII, § 2.

[3] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 7.

« tion : *Il est possible que cette qualité soit attribuée*, mais « la proposition que voici : *Il n'est pas possible que* « *cette qualité ne soit pas attribuée*. De même cette autre « proposition : *Il est possible que cette qualité soit attri-* « *buée*, n'a pas pour négative cette autre proposition : « *Il est possible que cette qualité ne soit pas attribuée*, « mais bien la proposition que voici : *Il n'est pas possi-* « *ble que cette qualité soit attribuée*[1]. » Il en va de même de toutes les autres modalités.

D'après ces remarques, « il faut établir ainsi la liste « des oppositions entre les négations et les affirmations « modales :

« Possible,	non possible,
« Contingent,	non contingent,
« Impossible,	non impossible,
« Nécessaire,	non nécessaire[2]. »

Au reste, il faut bien remarquer qu'une proposition modale peut toujours recevoir un double démenti. Soit, par exemple, cette proposition : « *Il est possible* « *que telle qualité appartienne à tous les êtres*. On peut « lui opposer tour-à-tour deux propositions différentes, « qui, séparément, la contredisent toutes les deux : — « *Il est nécessaire que la qualité en question appartienne* « *à tous les êtres ; — il est nécessaire que la qualité en* « *question n'appartienne à aucun d'entre eux*[3]. »

Semblablement cette affirmation : *Il est nécessaire*

[1] *De Interpret.*, cap. xii, § 6, 7, 8.
[2] Ibid., cap. xii, § 9.
[3] *Analyt. prior*, lib. I, cap. xvii, § 4.

que telle qualité soit attribuée, a pour opposées les propositions suivantes : *Il n'est pas nécessaire que cette qualité soit attribuée; — il n'est pas nécessaire que cette qualité ne soit pas attribuée.*

La cause de cette double opposition est facile à saisir : du moment qu'on prend dans la proposition opposée le mode contraire, ce mode peut s'unir également à l'affirmation comme à la négation. Je suppose, pour donner un exemple, que j'oppose le mode *non contingent* au mode *contingent*. La non-contingence peut s'unir, dans la proposition que j'institue, aussi bien à un attribut affirmé qu'à un attribut nié. Mais, que j'affirme ou que je nie l'existence de cet attribut, la contingence de la proposition primitive n'en est pas moins contredite par la non-contingence que j'affirme actuellement.

De l'opposition des propositions tant catégoriques que modales, je passe à l'étude de leur conversion.

CHAPITRE IV

Conversion des propositions pures d'après Aristote.

« Les propositions tant affirmatives que néga-
« tives sont ou universelles, ou particulières, ou indé-
« finies [1]. »

Nous traiterons des propositions universelles et des propositions particulières. Elles se convertissent :

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 1.

— L'universelle négative en négative universelle;

— L'universelle affirmative en affirmative particulière;

— La particulière affirmative en affirmative particulière.

— La particulière négative ne se convertit pas.

Aristote donne pour chacune de ces quatre règles une démonstration spéciale. Exposons, l'une après l'autre, chacune de ces démonstrations.

PREMIÈRE DÉMONSTRATION.

L'universelle négative se convertit en une négative universelle.

Si A n'est attribué à aucun B, je dis que B ne doit être attribué à aucun A.

Le terme A est un terme général, puisque, dans l'hypothèse, il est le sujet d'une proposition universelle. Donc, d'après cette même hypothèse, il renferme plusieurs genres. Soient ces genres représentés par les lettres C, D, E, etc.

Supposons que B, au lieu de ne pouvoir être attribué à aucun A, ce qui est la thèse à démontrer, puisse être attribué à quelque A, par exemple au genre C, nous aurons la proposition suivante :

B est attribué à tout C.

Mais C lui-même est renfermé tout entier dans le terme A, d'où résulte la proposition suivante :

A est attribué à tout C.

Je mets l'une à côté de l'autre les deux propositions

que nous venons de constituer, dans l'ordre même où nous les avons formulées :

B est attribué à tout C.

A est attribué à tout C.

Il est facile de reconnaître, à la plus simple inspection, que ces deux propositions peuvent être considérées comme les deux prémisses de l'un des modes concluants d'un syllogisme de la troisième figure. Ce mode est le mode *darapti*, où le moyen terme est deux fois attribut, et dans lequel les deux prémisses sont toutes les deux universelles affirmatives.

La conclusion du mode *darapti* est une particulière affirmative, ce qui nous donne comme complément du syllogisme que nous avons commencé, la proposition suivante :

B est attribué à quelque A.

Mais, si nous avions changé l'ordre des prémisses, et mis la majeure à la place de la mineure et la mineure à la place de la majeure, la conclusion serait intervertie et donnerait :

A est attribué à quelque B.

Comparons maintenant cette conclusion avec la proposition qui nous avait servi de point de départ : comparons l'affirmative nouvelle, qui sert de conclusion à mon nouveau syllogisme, « A est attribué à quelque B, » avec l'ancienne affirmation qui m'a servi de point de départ, « A n'est attribué à aucun B. »

Évidemment, ce sont là deux propositions contradictoires qui diffèrent à la fois par la qualité et par la quantité.

Il faut donc, de toute nécessité, que l'une de ces contradictoires soit vraie, et que l'autre soit fausse.

Mais on nous avait donné comme vraie la proposition suivante :

A n'est attribué à aucun B.

Donc la conclusion de mon syllogisme est fausse.

Donc il est absurde de supposer qu'il ne soit pas vrai de dire que B n'est attribué à aucun A.

Ce qu'il fallait démontrer [1].

SECONDE DÉMONSTRATION.

L'universelle affirmative se convertit en affirmative particulière.

Si A est attribué à tout B, réciproquement B est attribué à quelque A.

En effet, si B n'était attribué à aucun A, d'après la

[1] J'appelle l'attention du lecteur sur l'unique passage d'Aristote où cette démonstration se trouve indiquée. (*Analyt. prior.*, cap. II, ap. Bekk. A 14.) Πρῶτον μὲν οὖν ἔστω στερητικὴ καθόλου ἡ A B πρότασις. Εἰ οὖν μηδενὶ τῷ B τὸ A ὑπάρχει, οὐδὲ τῶν A οὐδενὶ ὑπάρξει τὸ B· εἰ γάρ τινί, οἷον τῷ Γ, οὐκ ἀληθὲς ἔσται τὸ μηδενὶ τῶν B τὸ A ὑπάρχειν· τὸ γὰρ Γ τῶν B τί ἐστιν.

Cette sorte de démonstration a reçu des commentateurs, prompts à justifier Aristote, le nom d'ἔκθεσις. Waitz la définit ainsi : « fit.... ἔκθεσις, si « unius termini duæ sunt partes, quarum altera ab altera separari debet, « ut demonstretur quod propositum est. »

L'ἔκθεσις leur a paru procéder par une suite d'identités, ce qui, d'après eux, sauverait Aristote du cercle : ils n'ont pas pris garde que toute identité peut se transformer en une proposition, et toute juxtaposition de deux propositions où le même terme est deux fois répété, en un syllogisme dont on peut chercher la figure comme le mode, et, le cas échéant, tirer la conclusion. Ici l'ἔκθεσις n'a pas, il est vrai, été conduite par Aristote jusqu'au raisonnement en *darapti;* mais elle ne saurait, en ce qui concerne son application à la démonstration de la conversion de la négative universelle, échapper à cette conséquence et par suite à ce sophisme.

démonstration précédente, il en résulterait, par conversion, que A ne serait attribué à aucun B.

Mais la proposition qui nous est donnée est la suivante :

A est attribué à tout B.

Nous sommes donc en présence de deux contraires.

Mais la loi des contraires s'exprime ainsi : Elles ne sauraient être vraies toutes les deux à la fois.

Or, on nous a donné pour vraie la proposition suivante :

A est attribué à tout B.

Donc sa contraire est fausse.

Or, cette contraire est la proposition suivante :

A n'est attribué à aucun B.

Donc l'hypothèse est fausse.

Donc B est attribué à quelque A.

Ce qu'il fallait démontrer.

TROISIÈME DÉMONSTRATION.

La particulière affirmative se convertit en une affirmative particulière.

Si A est attribué à quelque B, B est attribué à quelque A.

En effet, si, par hypothèse, B n'était attribué à aucun A, il résulterait du théorème premier que A ne serait attribué à aucun B.

Mais la proposition qui nous est donnée est la suivante :

A est attribué à quelque B. Or ces deux propositions sont contradictoires l'une par rapport à l'autre.

Donc l'hypothèse est absurde.

Donc B est attribué à quelque A.

Ce qu'il fallait démontrer.

QUATRIÈME DÉMONSTRATION.

La particulière négative ne se convertit pas.

Si A n'est pas attribué à quelque B, il ne s'ensuit pas que B ne soit pas attribué à quelque A.

En effet, si quelque animal n'est pas homme, il ne s'ensuit en aucune façon que quelque homme ne soit pas animal. Ce qui le prouve, c'est que, tout au contraire, on est dans le vrai en affirmant que tout homme est animal.

Sans entrer encore dans aucune critique, je me contenterai de faire au sujet de ces démonstrations les trois remarques qui suivent.

1° Toutes ces démonstrations s'appuient sur la conversion de l'universelle négative.

2° La conversion de l'universelle négative se démontre par un syllogisme du mode *darapti*, appartenant à la troisième figure.

3° L'impossibilité de la conversion de la particulière négative se démontre seulement à l'aide d'un exemple.

Il resterait à parler encore de la conversion des propositions individuelles et des propositions indéterminées.

Pour les indéterminées, nous avons déjà fait remarquer que leur essence même les exclut des raisonnements syllogistiques [1].

Quant aux propositions individuelles, Aristote n'a parlé nulle part de leur conversion. Un de ses commentateurs anonymes [2] nous apprend qu'à ce point de vue il les aurait regardées comme autant de propositions particulières. Pour moi, je me range à l'avis des logiciens modernes, je crois qu'il faut les regarder comme de véritables propositions universelles, puisque leur sujet est pris dans toute son extension, et non point du tout d'une façon particulière [3].

Quoiqu'il en soit, l'affirmative devient particulière après la conversion, et la négative reste générale, ce qui paraît confirmer pleinement notre opinion.

Je passe à la conversion des propositions modales.

CHAPITRE V

Conversion des propositions modales d'après Aristote.

Nous parlerons séparément de la conversion du nécessaire, et de la conversion du contingent ou du possible.

[1] Alex., fol. 53, b.

[2] Ζητοῦμεν ὅτι εἰ ταῦτα μόνα εἰσίν, οὐχ εἰσὶ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα· λέγομεν ὅτι διὰ τῶν μερικῶν καὶ τὰ καθ' ἕκαστα εἰσήγαγεν· οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι μερικὸν εἰ μὴ καθ' ἕκαστον ἁλώμενον· ἀλλ' οὐδὲ τὰ καθ' ἕκαστα ἕτερόν τί εἰσιν εἰ μὴ μερικὸν ὄπισθεν. (*Codex regius*, 2061, ap. Bekk. Schol., p. 148, b. 25.)

[3] Cf. *Logique de Port-Royal*, IIe partie, ch. III; *Institutiones philosophicæ*, vulgo dictæ *Philosophia Lugdunensis*, t. I, diss. II, cap. II, art. I, prop. 2.

1° *Conversion des modales nécessaires.*

« La conversion des modales nécessaires s'accomplit « pour ainsi dire de la même manière que la conver- « sion des propositions catégoriques [1]. L'universelle « négative se convertit en négative universelle ; les « deux affirmatives, générale et particulière, se con- « vertissent l'une et l'autre en particulières [2]. Quant à « la négative particulière, elle n'est point susceptible « de conversion, et cela par la raison que nous avons « dite plus haut [3]. »

On peut donc, comme on le voit, recommencer à propos des modales nécessaires les quatre démonstrations que nous avons données au sujet de la conversion des propositions catégoriques. Ces quatre démonstrations continuent à s'appuyer sur la propriété que présente la négative universelle de pouvoir se convertir en une universelle négative.

2° *Conversion des modales contingentes ou possibles.*

La conversion des modales contingentes ou possibles présente de bien autres difficultés. Nous avons fait ressortir plus haut de combien de manières on peut définir le contingent ou le possible [4]. Sans rentrer dans tout ce détail, « nous appelons contingent et ce qui est né- « cessaire, et ce qui n'est pas nécessaire, et ce qui est « simplement possible [5]. »

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. VIII, § 2.
[2] Ibid., lib I, cap. III, § 1. Cf. ibid., cap. VIII, § 3.
[3] Ibid., lib. I, cap. III, § 4.
[4] Voir plus haut : première partie, chap. III.
[5] *Analyt. prior.*, lib. I, § 5.

Aristote a eu raison de dire que le possible enveloppe et comprend aussi bien l'existence nécessaire que l'existence pure et simple et que la simple éventualité [1].

Si l'on se sert du mot possible pour désigner ce qui existe ou ce qui n'existe pas, d'une façon nécessaire [2] ou simplement catégorique, il faut s'en tenir aux règles que nous avons démontrées pour les affirmatives et pour les négatives pures et simples ; ces quatre règles s'établissent alors par les mêmes raisonnements.

Avant de tracer les règles qui se rapportent aux modales du possible proprement dit, j'ai à faire une observation.

Dans tous les autres modes, la conversion consiste à mettre l'attribut à la place du sujet, et conséquemment le sujet à la place de l'attribut. On ne peut toucher en aucune manière à la qualité des propositions, c'est-à-dire changer l'affirmation en négation, ou la négation en affirmation, sans qu'il en résulte, non plus seulement une conversion, mais une opposition entre la proposition nouvelle et celle qu'on avait précédemment. Ainsi cette proposition : Il est nécessaire que tout A soit attribué à tout B, se convertit de la façon suivante : Il est nécessaire que quelque B soit attribué à tout A. On ne peut, en aucune façon, toucher au verbe *être attribué*, et y ajouter une négation sans avoir une opposition à la place d'une conversion. Il n'en va pas de même du possible; on peut toujours changer la qualité de l'énonciation,

[1] Ὁρίζεται... ἀποτεμόμενος τοῦ ἐνδεχομένου τὸ παρὰ τὸ ἀναγκαῖόν τε καὶ τὸ ὑπάρχον. (Alex., fol. 50, b.) Cf. *de Interpret.*, cap. XIII, § 11.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 6.

pourvu qu'on ne touche pas à celle du mode. Le changement de qualité dans l'énonciation ne porte aucune atteinte à l'essence de la modale du possible. Quant au mode, il ne faut point y toucher, ni surtout y introduire de négation. La négation du contingent donne le nécessaire, qui est son contradictoire [1].

Rien n'empêche, au contraire, en respectant le mode principal, de transformer l'énonciation affirmative en une énonciation négative, sans que les deux propositions deviennent contradictoires ni contraires. Soit, par exemple : — Il est possible que A soit attribué à B. Je puis parfaitement substituer à cette proposition la proposition suivante : — Il est possible que A ne soit pas attribué à B. Aristote l'a dit lui-même : « Le contingent « est ce qui n'est pas nécessaire et ce dont le contraire « ne souffre aucune difficulté [2]. » Il en résulte que, « ici, « l'affirmative n'est pas vraie plus que la négative [3], » et qu'elles peuvent être prises l'une pour l'autre, sans aucune espèce d'inconvénient.

Ce qui est proprement contingent ou possible, peut encore être conçu et défini de deux façons différentes. « Il y a d'abord ce qui arrive le plus souvent, sans cependant se réaliser d'une façon nécessaire ; par exemple : l'homme blanchit, s'accroît, dépérit, présente en « un mot tous les phénomènes qu'engendre d'ordinaire « le cours normal de la nature... Il y a ensuite ce qui « est indéfini et purement indifférent, ce qui est d'une

[1] Voir plus haut, chap. III, et livre I, première partie, chap. IV.
[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 2.
[3] *De Interpret.*, cap. IX, § 11.

« certaine façon, mais qui pourrait être tout à fait au-
« trement. Ainsi : l'animal se promène, et, pendant
« qu'il se promène, il se produit un tremblement de
« terre. J'en dis autant de tous les événements for-
« tuits [1]. »

L'une et l'autre de ces deux espèces de contingent se convertissent, mais non pas de la même manière. La première espèce, celle qui se produit en vertu d'une cause naturelle, se convertit, puisque l'événement n'est effectivement pas nécessaire. C'est ainsi qu'il entre dans les choses possibles que l'homme ne blanchisse pas ; toutefois l'affirmation devient moins probable après la conversion, car des deux alternatives, il y en a une qui se produit naturellement et l'autre par exception. Quant au contingent pris dans le sens du pur indéfini, il se convertit sans aucune réserve, puisqu'il n'y a aucune raison pour affirmer plutôt l'une des deux alternatives que l'autre [2].

Ces considérations sont tirées, comme on le voit, non pas de la forme mais de la matière des propositions [3]. A ne considérer que la forme, le contingent na-

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 5.

[2] « Cette possibilité est toute naturelle ; il est possible que l'homme « grisonne : car le plus ordinairement la tête de l'homme blanchit avec « l'âge. Si l'on prend la proposition opposée, il est possible que l'homme « ne grisonne pas, car il n'est pas du tout nécessaire que l'homme ne « grisonne pas, et le plus souvent il grisonne. Le contingent indéterminé « se convertit, dans la proposition opposée, en contingent tout aussi indé- « terminé que lui. Ainsi : — il est possible que l'homme marche ; — il est « possible que l'homme ne marche pas, sont deux possibles aussi indéter- « minés l'un que l'autre. Voilà ce qu'Aristote veut dire. — (Barthélemy Saint-Hilaire, tr., tom. II, p. 57.)

[3] Cf. *Analyt. prior*, lib. I, cap. XIII, § 6.

turel ne se convertit pas d'une autre manière que le contingent indéterminé.

D'après cette remarque on doit assigner les mêmes règles de conversion à ces deux espèces de contingent prises ensemble.

Ces règles sont les suivantes :

Première règle. L'universelle négative ne se convertit pas [1] en ses propres termes, elle devient particulière.

Deuxième règle. L'affirmative générale se convertit en particulière affirmative.

Troisième règle. L'affirmative particulière se convertit en particulière affirmative.

Quatrième règle. La particulière négative se convertit également en ses propres termes [2].

Je ne trouve point de démonstration de la seconde ni de la troisième règle dans Aristote; j'y trouve, au contraire, plusieurs démonstrations de la première et de la quatrième. J'expose ces démonstrations.

Aristote établit la première règle au moyen de trois argumentations différentes, que je vais faire connaître les unes après les autres.

[1] « Aut inique, aut obscure, aut imprudenter Aristoteles dixit universalem negativam contingentem omnino non converti, quippe quæ, ut « infra amplius docebimus, convertatur, in particularem negativam, « veluti contingit : nullum hominem esse album, convertitur : contingit « aliquod album non esse hominem. » (Jul. Pacii, *Comment. Analyt.*, p. 122.)

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 7.

PREMIÈRE DÉMONSTRATION DE LA PREMIÈRE RÈGLE.

Le point de départ est le suivant : il est possible que A ne soit attribué à aucun B.

Il s'agit de démontrer que, de cette proposition, on ne peut tirer par conversion la proposition suivante : il est possible que B ne soit attribué à aucun A.

Admettons que la supposition contestée soit vraie et qu'on puisse en effet affirmer la proposition suivante : il est possible que B ne soit attribué à aucun A.

Or, nous savons d'autre part que, dans les modales du possible, la qualité de la proposition qui suit l'énonciation du mode peut être changée, sans nul inconvénient et sans nulle contradiction ; la négative peut être substituée à l'affirmative et réciproquement. Donc, à la place de cette première proposition : il est possible que B ne soit attribué à aucun A, je pourrai prendre cette proposition équivalente : il est possible que B soit attribué à tout A.

Mais la proposition qui nous a servi de point de départ est la suivante : il est possible que A soit attribué à tout B. Or on ne saurait admettre en même temps les deux propositions : il est possible que A soit attribué à tout B, et il est possible que B soit attribué à tout A : car l'universelle affirmative contingente devient particulière par sa conversion [1].

La thèse qu'Aristote se propose d'établir est de la

[1] *Analyt. prior.*, cap. XVII, § 2.

plus parfaite exactitude, mais la démonstration dont il se sert n'est pas autre chose que le sophisme connu sous le nom de cercle vicieux. C'est ce qui sera démontré en détail dans la seconde partie de ce livre, au chapitre neuvième de cette seconde partie.

SECONDE DÉMONSTRATION DE LA PREMIÈRE RÈGLE.

Cette seconde démonstration repose sur la matière, et non plus sur la forme des propositions. Elle conclut par la force de l'exemple [1]. On n'emploie plus des lettres, mais des propositions ayant des termes spécifiés.

« Il est possible que la qualité d'être blanc ne soit « pas à tous les hommes, parce qu'il est également « possible qu'elle soit à tous. Mais on ne dira pas avec « la même vérité en prenant la réciproque : Il est pos- « sible que l'humanité ne soit à aucun être blanc. « Il y a en effet beaucoup d'êtres blancs auxquels né- « cessairement l'humanité n'appartient pas, or la « proposition nécessaire exclut la proposition contin- « gente [2]. »

En maintenant la négative générale après la con-

[1] Voir plus bas, livre III, seconde partie.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xvii, § 3.

« Contingent simple : il se peut qu'aucun homme ne se lave ; ce dernier « contingent ne se convertit pas en ses propres termes ; car si l'on dit : « Il se peut qu'aucun être qui se lave ne soit homme ; non-seulement cela « se peut d'une manière contingente, mais cela est absolument, puisque, « en réalité, il y a des animaux autres que l'homme qui se lavent. » (*Ad Analyt. prior.*, lib. I, cap. iii, § 7. Barthélemy Saint-Hilaire, tr., tom. II, p. 11.)

version, on porte atteinte, comme on le voit, à la modalité de la proposition ; la conversion donne alors, non point l'équivalente, mais l'opposée et la contraire de la proposition qui avait servi de point de départ.

TROISIÈME DÉMONSTRATION DE LA PREMIÈRE RÈGLE.

La troisième démonstration est d'une nature toute particulière, elle mérite d'arrêter l'attention des logiciens.

Elle repose sur cette remarque tout à fait originale, qu'il est impossible à un homme qui soutiendrait la légitimité de la conversion de la négative universelle contingente, d'arriver au moyen du raisonnement par l'absurde à démontrer ce qu'il soutient. Faisons voir qu'il en est ainsi.

Nous partons ensemble de cette proposition : il est possible que A ne soit attribué à aucun B. Vous croyez, à l'encontre de la règle troisième, pouvoir convertir cette proposition, et affirmer cette autre proposition que je nie : il est possible que B ne soit attribué à aucun A.

Si vous êtes dans le vrai, je vous prie de me faire voir, au moyen du raisonnement par l'absurde, que je me suis trompé, en regardant comme fausse cette proposition que vous tenez pour vraie : à savoir qu'il est possible que B ne soit attribué à aucun A.

Vous n'avez pas d'autre moyen, pour me réfuter à l'aide du raisonnement par l'absurde, que de prendre

pour fausse cette même proposition que vous défendez, à savoir qu'il est possible que B ne soit attribué à aucun A. C'est en partant de cette hypothèse que, bon gré mal gré, vous devez me réduire à l'absurde par la seule force de vos arguments.

Maintenant que nous avons fortement établi notre point de départ, je suppose que vous entreprenez la démonstration en question, et, comme vous vous proposez d'employer la méthode de démonstration par l'absurde [1], la première chose que vous ayez à faire, c'est de prendre la contradictoire de la proposition que vous contestez et que je rappelle, à savoir que B peut n'être attribué à aucun A. En effet, c'est sur cette contradictoire que reposera toute l'argumentation; c'est de cette contradictoire qu'il faut partir pour arriver à l'absurde.

Il est donc bien établi que sans cette contradictoire on ne saurait aboutir à aucun résultat.

Considérons maintenant s'il est en effet aussi facile qu'il le paraît, de prendre la contradictoire de cette proposition : B peut n'être attribué à aucun A.

Cette contradictoire s'exprime ainsi : il n'est pas possible que B ne soit attribué à aucun A. « Cette pro-
« position peut être entendue dans deux sens bien diffé-
« rents; elle peut signifier que B appartient nécessaire-
« ment à quelque A, ou que nécessairement B n'appar-
« tient pas à quelque A [2]. »

[1] Voir plus loin, livre III, première partie.
[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVII, § 4.

Mais dès qu'il y a deux contradictoires au lieu d'une, et qu'elles ont chacune une signification différente, on ne saurait en tirer ni une certaine négation, ni une certaine affirmation, puisque affirmation et négation peuvent être également obtenues.

Il est donc absolument impossible de procéder à l'aide du raisonnement par l'absurde, puisque l'on peut partir également de deux propositions contradictoires, et, par conséquent, aboutir également à deux propositions contradictoires.

Voilà ce que j'appellerai volontiers la démonstration par l'impossibilité de la réduction à l'absurde.

La quatrième règle est la suivante : *La contingente négative particulière se convertit en une particulière négative contingente.*

En effet, il est facile de voir que la négative, lorsqu'il s'agit du possible, ressemble de tout point à l'affirmative catégorique ; ce qui, nous l'avons vu, ne saurait exister pour les nécessaires. « Il y a là, en effet, une « différence absolue. Quand on nie au moyen d'une « proposition nécessaire, on nie d'une façon absolue « une chose qui, dans aucun cas, ne saurait avoir lieu. « Ce qu'on nie à l'aide d'une proposition contingente, « on ne se contente pas de le nier, mais on l'affirme, « pour ainsi dire, en même temps. Ce résultat sort de « la nature même du contingent, étant bien entendu « que nous parlons du contingent proprement dit, « lequel peut, tout à la fois, être et n'être pas. C'est « même le caractère spécial des propositions qui

« portent sur le possible, de pouvoir devenir affirma-
« tives de négatives qu'elles étaient [1]. Ainsi, s'il est « possible que nul homme ne coure, il est également « possible que tout homme coure [2]. » Donc « la possi-« bilité d'être ou de n'être pas ne laisse pas de consti-« tuer une allégation affirmative. Le verbe *être possible* « tient dans le discours la place du verbe *être;* il en joue « le rôle. Or le verbe être, quelle que soit la nature des « attributs auxquels on le réunit, ne cesse pas, dans « tous les cas possibles, de constituer une affirma-« tion [3]. »

Je viens d'exposer, d'après Aristote, la théorie de l'opposition et de la conversion des propositions tant catégoriques que modales. J'ai exposé également les démonstrations données par ce philosophe. Il nous reste à voir, dans la seconde partie de ce livre, ce que nous devons penser de ces théories d'Aristote et de la façon dont il les démontre.

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 4.
[2] Jul. Pacii, *Comment. Analyt.*, p. 122.
[3] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 7.

LIVRE SECOND

SECONDE PARTIE

CRITIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER

Objet et division de cette seconde partie.

« Je dois adresser à mes futurs lecteurs et auditeurs « une prière. Qu'ils veuillent bien excuser les imper- « fections qui font défaut à l'achèvement de la mé- « thode, et accueillir avec quelque faveur ce que l'au- « teur aura pu découvrir[1]. »

Telles sont les paroles par lesquelles Aristote achevait sa logique.

Ce grand philosophe estimait avec raison qu'il lui avait été possible de faillir, en traitant un sujet si nouveau et encore inexploré. C'est donc sur l'autorité d'Aristote lui-même que je m'appuie pour autoriser

[1] *Ref. Sophist.*, cap. XXXIV, § 10.

mes critiques contre Aristote. Je n'ai pas besoin de dire que ces critiques sont étrangères à tout esprit de dénigrement comme à tout besoin de nouveauté.

C'est aujourd'hui une opinion reçue qu'Aristote, à la fois l'inventeur et l'oracle de la logique, nous a donné non-seulement les véritables règles, mais encore les modèles les plus irréprochables de l'argumentation. Il n'est plus permis désormais de trouver, comme le disent les mathématiciens, des démonstrations scientifiques plus élégantes ou des raisonnements plus serrés[1]; il n'est plus permis de demander à de nouvelles recherches une évidence plus complète. Il semble que ce soit un sacrilége, non pas seulement de reprendre une erreur dans le philosophe grec, mais même d'y signaler ou d'y pressentir une inexactitude. Non-seulement on regarde la logique péripatéticienne comme infaillible, mais on ne veut plus accepter pour elle ces vieux reproches d'obscurité ou d'inélégance auxquels elle semblait pourtant résignée depuis longtemps[2].

Je ne voudrais point renouveler ici contre Aristote les attaques de Ramus et remplacer, comme il l'a fait trop souvent, les argumentations par des railleries ou des insultes. Il faut respecter les grands noms. Mais, pour Aristote comme pour Platon, les droits de la vérité doivent passer avant les devoirs du respect.

[1] « Peut-être n'existe-t-il pas un autre exemple d'un système aussi vaste, « composé de vérités aussi générales, aussi abstraites, et *aussi rigoureu-* « *sement démontrées...* » (Reid, *Remarques sur la Logique d'Aristote*, ch. IV, tr. Jouffroy, t. I, p. 162.)

[2] Barthélemy Saint-Hilaire, tr., préface, t. I, p. XXV.

Je l'avouerai donc franchement, je me suis dit souvent, en lisant les *Analytiques*, que, sans doute, on accordait trop aux opinions reçues, et que l'on avait tort de soustraire ainsi à la critique moderne ce vieux monument de la philosophie.

Souvent je me suis demandé sur quels fondements reposait ce vaste ensemble, et je n'ai point trouvé dans Aristote de réponse satisfaisante à cette question.

Voici pourquoi je n'ai point été satisfait.

Tout l'édifice de la logique repose sur l'opposition et la conversion des propositions.

Il faudrait donc absolument que les lois de l'opposition et de la conversion des propositions fussent établies sur des fondements inébranlables.

Il me faut quelque courage pour oser le dire et pour braver ainsi le reproche de témérité ou d'orgueil : je ne rencontre pas le sol qui devrait porter l'édifice. Dès qu'on veut éprouver la solidité de ses fondements et de sa structure, on sent qu'il est incapable de résister et qu'il s'écroule à la première attaque. Je sens que je dois me hâter d'établir ces allégations exorbitantes, et de montrer ce qui manque à la doctrine d'Aristote. Voici l'ordre que je suivrai :

1° Je me demanderai quels sont les principes sur lesquels Aristote a appuyé les règles de l'opposition et de la conversion des propositions.

2° Je ferai voir que la démonstration donnée par Aristote n'a en réalité aucun fondement, et qu'elle demande à être reprise par sa base.

3° Je m'efforcerai d'arriver jusqu'au dernier fonde-

ment de la logique, jusqu'à ces principes incontestés, les seuls sur lesquels puisse s'établir définitivement la science.

4° Je signalerai les nombreuses erreurs de détail qui se rencontrent dans le cours des différentes démonstrations données par Aristote.

5° J'examinerai les principales objections soulevées par la logique péripatéticienne aux différentes époques de la philosophie.

6° Toutes les fois que nous aurons constaté l'absence ou l'insuffisance d'une démonstration dans Aristote, je m'efforcerai, autant qu'il me sera possible, d'y suppléer par des arguments nouveaux, tirés des principes fondamentaux de la logique.

C'est là une grande tâche à entreprendre; ce sont des questions bien difficiles à traiter. Toutefois, ce qui m'encourage, c'est l'intérêt qu'elles doivent à leur importance. La logique tout entière, dès que l'on omet ou que l'on ne résout qu'imparfaitement ces questions de principes, n'est plus qu'un ensemble d'hypothèses sans aucune valeur au point de vue de la vérité.

CHAPITRE II

Examen des principes sur lesquels reposent l'opposition et la conversion des propositions d'après Aristote.

« Toute science et tout enseignement ne s'appren-
« nent qu'au moyen de notions antérieures, et, pour
« s'en convaincre, il suffit de considérer les différentes

« espèces d'enseignements et de sciences[1]. » — « J'ap-
« pelle axiomes les vérités posées en principes, que
« doit avoir à sa disposition tout homme qui se propose
« d'apprendre; il y a en effet des vérités de cette na-
« ture[2]. » — « Il faut de toute nécessité que les axiomes
« soient en dehors de la démonstration[3]. » — « Pour
« aborder la science, il faut déjà posséder les axiomes[4], »
puisque, sans eux, il n'y a, pour les sciences, ni existence ni certitude possibles.

Ces principes doivent nous apparaître comme évidents et ne demandent aucune démonstration[5].

Appliquons à la logique d'Aristote la méthode qu'il a lui-même indiquée : demandons-nous quels sont les fondements sur lesquels s'appuient les règles qu'il a données pour l'opposition et pour la conversion des propositions. Nous verrons ensuite si ces principes peuvent être considérés comme des axiomes.

Toute la théorie de l'opposition des propositions peut se résumer dans les trois points suivants :

1° *De deux propositions contradictoires, il y en a une vraie;*

2° *De deux contraires, il y en a au moins une fausse;*

3° *Les modales s'opposent entre elles suivant les mêmes principes que les propositions catégoriques.*

[1] *Analyt. post.*, lib. I, cap. I, §§ 1, 2.
[2] Ibid., cap. II, § 14.
[3] Ibid., cap. III, § 4.
[4] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. III.
[5] Cf. *Analyt. post.*, lib. I, cap. II, §§ 9, 10, 11. — Mor. Nic., lib. VI, cap. III. — Reid, *Essai sur les Facultés intellectuelles de l'Esprit humain*, Essai I, ch. II, tr. Jouffroy, t. III.

Pour ce qui regarde la conversion des propositions, Aristote n'a mis en avant aucun principe qui joue le rôle d'axiome. Il a fait plus : il a eu l'intention de donner une démonstration. Cette démonstration repose tout entière sur la légitimité de la conversion de la négative universelle; la légitimité de la conversion de la négative universelle se démontre à son tour par l'argument de la réduction à l'absurde, lequel s'accomplit au moyen du mode *darapti* de la troisième figure.

J'élève contre la méthode d'Aristote les remarques qui suivent :

Il a employé comme autant d'axiomes, des propositions qui reposent elles-mêmes sur des principes supérieurs.

En ce qui regarde la conversion des propositions, il a pris un cercle vicieux pour une démonstration véritable, et il a laissé de côté l'axiome qu'il aurait pu et qu'il aurait dû invoquer pour rendre sa démonstration irréprochable.

Ce n'est pas qu'Aristote n'ait traité, dans la *Métaphysique*, précisément des axiomes dont je parle ; mais son tort a été de relier trop faiblement les *Analytiques* au reste de ses ouvrages, et en second lieu, dans ses recherches métaphysiques sur la nature et sur l'usage de ces axiomes, d'avoir perpétuellement confondu la forme avec la matière de ces affirmations [1].

J'espère que la vérité de ces deux observations ressortira des réflexions qui vont suivre.

[1] Voir plus loin, livre I, seconde partie.

CHAPITRE III

Indication des principes sur lesquels doivent reposer l'opposition et la conversion des propositions, ainsi que la logique tout entière.

Nous l'avons déjà dit, il faut, dans la logique, considérer séparément la matière et la forme des propositions. La logique ne saurait être une science purement formelle, puisque, dans ces conditions, elle se séparerait complétement de la réalité et ne porterait plus que sur des abstractions. Elle ne peut pas davantage se renfermer tout entière dans la matière de nos jugements, puisque, dans cette hypothèse, les lois et les règles du raisonnement syllogistique demeureraient sans application comme sans valeur.

Voilà pourquoi la logique renferme deux parties bien différentes. En premier lieu, elle fait ressortir l'existence de la vérité objective et détermine les conditions dans lesquelles cette vérité nous apparaît : c'est la première partie de la science. En second lieu, elle détermine les règles suivant lesquelles, étant donnée une proposition vraie, le raisonnement déductif peut en tirer des propositions nouvelles que la seule puissance de la forme rend vraies à leur tour.

Tout le problème est de déterminer les principes sur lesquels reposent les règles de la logique formelle.

Je dis que les règles de la logique formelle reposent

sur deux principes seulement, et que ces deux principes peuvent, l'un et l'autre, être considérés sous un double aspect, sous le point de vue formel et sous le point de vue objectif. C'est au moyen de ces deux axiomes ainsi envisagés que la seconde partie de la logique se relie à la première.

Rien de plus connu que ces deux principes; on leur a donné des noms qu'il ne faut pas changer. On les appelle : l'un, le principe d'identité; l'autre, le principe de contradiction. Nous les étudierons successivement sous le double point de vue de la matière et de la forme.

« Le plus certain de tous les principes, celui qu'il « est impossible de révoquer en doute, est le suivant : « ...... *Il est impossible que, dans le même temps, la « même qualité puisse être et n'être pas attribuée au « même être, pris sous le même point de vue*[1]. » La circonstance désignée par l'expression *dans le même temps*, laquelle se rapporte à un moment précis de la durée, témoigne assez que le principe en question n'est pas une pure affaire de forme, mais qu'il a trait à la matière même de nos jugements, suivant la juste remarque de Kant[2]. On pourrait commenter ainsi ce principe. Je vois que A existe, et que, dans la réalité, un certain attribut appartient à ce même être A; d'après cela, je dis que A existe, et que dans A existe un certain attribut. Au fond, je n'affirme rien autre

[1] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. III. — Cf. Ibid., lib. (X) XI, cap. V.
[2] Cf. *Critique de la Raison pure, Logique transcendantale*, *des Principes de l'Entendement pur*, sect. 1, tr. Tissot, p. 231.

chose que cette vérité : A est égal à lui-même[1]. Si cette affirmation cessait d'être vraie, il n'existerait absolument plus de vérité. Aucune affirmation n'est possible et légitime qu'à la condition de répondre en effet à la réalité.

Ainsi le principe d'identité n'est pas autre chose que l'affirmation de la vérité, de l'être, de la persévérance de l'être dans son essence propre. Si, dans l'ordre des réalités, le fond des êtres changeait, il n'y aurait plus aucune affirmation possible, et nous nous trouverions entraîné malgré nous à la doctrine d'Héraclite[2].

Non-seulement nous affirmons que ce qui est existe en effet, mais encore que ce qui est ne saurait en même temps ne pas être. Par exemple, si A égale A, il ne saurait être vrai en même temps que A égale non A[3]. Il en résulte la conséquence que voici : c'est que, dès que nous en sommes venus à affirmer une vérité quelconque, nous n'hésitons pas à regarder comme fausse toute proposition qui contredit cette vérité. Ainsi, étant donnée une affirmation vraie laquelle repose sur le principe d'identité, on est conduit à déclarer fausse toute proposition qui se trouve en désaccord avec cette

[1] « Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom « général, *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la « même chose sans rien nous apprendre. Elles sont affirmatives ou néga- « tives : les affirmatives sont comme les suivantes : chaque chose est ce « qu'elle est. Et dans autant d'exemples qu'on voudra, A est A ; B est B ; « je serai ce que je serai ; j'ai écrit ce que j'ai écrit. Et rien, en vers « comme en prose, c'est être rien ou peu de chose. » (Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. IV, ch. II, § 1. — Cf. Id., ibid., ch. VIII, § 3.)

[2] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. VI.

[3] Cf. Leibnitz, l. l.

affirmation. Dans l'ordre des réalités, au point de vue objectif, *la même chose ne saurait à la fois être et n'être pas* [1].

Voilà le principe qu'on appelle principe de contradiction. Au premier abord, il paraît, comme le principe précédent, n'avoir trait qu'à la matière; en effet, nous appelons erreur un jugement auquel ne correspondent point les réalités, et vérité un jugement dont l'objet existe et nous apparaît. Nous allons voir bientôt quelle est leur valeur formelle.

De la solidarité des deux principes d'identité et de contradiction naît un troisième principe.

« Il n'est point possible, entre deux propositions qui « se contredisent, de concevoir aucune proposition in« termédiaire; il faut nécessairement choisir entre « l'affirmation et la négation. C'est ce qui ressort ma« nifestement de la définition même de la vérité « comme de l'erreur. Celui qui affirme la non exis« tence de l'être, ou telle qualité du non être, commet « une erreur : celui qui affirme l'existence de l'être, « ou la non existence du non être, est dans le vrai. « Ainsi, soit qu'on affirme, soit qu'on nie, on est tou« jours dans le vrai ou dans le faux [2]. » Dès qu'il n'existe dans la réalité aucun milieu possible entre être et n'être pas [3], toutes les affirmations sont, de toute nécessité, ou vraies ou fausses. C'est ce principe qui a reçu dans les écoles le nom de *principe de l'exclusion*

[1] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. IV.
[2] Ibid., lib. (III) IV, cap. VII.
[3] Cf. Ibid., lib. (III) IV, cap. VI.

d'une troisième alternative (principium exclusi tertii). Ce principe est, pour ainsi dire, renfermé tout entier dans les deux autres dont je viens de parler, c'est-à-dire dans le principe d'identité et dans le principe de contradiction.

Ces trois principes se retrouvent dans toutes les philosophies, comme dans toutes les intelligences. Sans eux, plus de démonstration ni de vérité. Il est facile de voir, d'après ce qui a été dit plus haut, que tous les trois peuvent aisément se réduire à un seul. « Le prin« cipe d'identité est en effet, par son essence, le point « de départ de tous les axiomes[1]. » — « ..... S'il est « des jugements qui soient dispensés de démonstra« tion, le principe d'identité est particulièrement dans « ces conditions[2]. »

Il faut donc, ou renoncer à toute possession de la vérité, ou reconnaître qu'aucune objection ne saurait être élevée contre les trois principes que nous avons posés. S'il existe quelqu'un d'assez insensé, d'assez absurde pour oser prétendre que la vérité n'existe pas, et qu'il ne saurait y avoir de raison pour préférer une affirmation quelconque à une autre affirmation, « pour« quoi le voit-on se rendre à Mégare, au lieu de rester « en repos, tout en croyant y aller? Pourquoi ne va-t-il « pas, dès la première aurore, se jeter dans quelque « puits ou dans quelque précipice? Il a donc quelque « crainte; il ne regarde donc point comme indifférent

[1] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. III.
[2] Ibid., lib. (III) IV, cap. IV.

« de tomber dans un gouffre; il ne regarde donc point « comme égales ses actions ni ses pensées, puisqu'il « considère comme meilleur de se désaltérer ou d'aller « voir un homme dont il a besoin, et puisqu'il se gou- « verne en conséquence [1]. »

Il résulte de ce que nous venons de dire que ces trois principes nous ont apparu jusqu'ici comme applicables à la matière, et non point à la forme de nos jugements, comme représentant l'essence objective des choses et non point les rapports abstraits de nos idées. Si ces principes n'avaient pas une autre portée, ils demeureraient en dehors de la seconde partie de la logique, c'est-à-dire de la logique formelle.

Kant, nous avons eu déjà occasion de le dire [2], est tombé dans une erreur toute contraire [3]. Il s'est représenté la logique comme renfermée tout entière dans la forme : les principes dont nous avons parlé n'auraient, suivant lui, d'autre emploi que celui d'établir des relations abstraites entre nos idées, sans tenir aucun compte du vrai ni du faux objectif, non plus que des réalités elles-mêmes.

Bien que cette doctrine soit fausse en principe, il n'est pas impossible d'y recueillir quelques vérités.

Je suppose que deux termes me soient donnés pour en faire une proposition : chacun de ces deux termes

[1] *Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. IV.
[2] Voir plus haut, livre I, seconde partie, chap. IV et VI.
[3] Cf. *Critique de la Raison pure*, *Logique transcendantale*, *Système des Principes de l'Entendement pur*, sect. 1, tr. Tissot; 1re édit., t. I, p. 228-229; *Logique*, Introd., VII, tr. Tissot, p. 78. — *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, 1755, *Op.* t. IV, p. 123.

renferme telle ou telle idée. Je me demande maintenant si la proposition que je vais énoncer doit être affirmative ou négative. Je n'ai point à examiner si chacun des termes, pris séparément, trouve en effet sa représentation dans la nature; cette considération n'a aucune valeur dans la logique formelle. Je me demande si, entre les idées qui constituent chacun de ces deux termes, il se manifeste à mon esprit une affinité quelconque que je ne saurais me dispenser de concevoir, affinité d'où résulte une attribution générale ou particulière; ou bien si, au contraire, ils ne répugneraient pas l'un à l'autre, répugnance qui entraînerait une exclusion générale ou particulière.

Par exemple, entre les deux quantités $2 + 2$ et le nombre 4, j'aperçois un rapport que les sciences mathématiques expriment ainsi : $2 + 2 = 4$.

Il y a une différence incontestable entre ces deux opérations de l'esprit : chercher si dans la nature des choses existe un certain objet, et, dans cet objet, un certain attribut; et se demander si, entre deux idées composées l'une et l'autre d'éléments déterminés, il existe un rapport d'attribution ou d'exclusion, aperçu par notre entendement.

J'avais déjà touché plus haut un mot de ce problème, mais j'ai cru devoir y revenir pour en rendre la solution plus claire. Il faut proportionner les efforts de son esprit aux difficultés de la question.

Je vais donc maintenant considérer, au point de vue de la forme, les trois principes que je viens d'étudier au point de vue de la matière, à savoir ;

1° Le principe d'identité;

2° Le principe de contradiction;

3° Le principe de l'exclusion d'une troisième alternative.

Si, entre deux termes donnés, j'aperçois une similitude ou une égalité quelconque, j'en fais une proposition affirmative que je formule ainsi : A = B. Il n'est aucunement nécessaire que mon esprit vérifie ou conçoive la réalisation objective du terme B non plus que du terme A. Il suffit que ces deux termes me soient donnés l'un et l'autre, et que, des deux côtés, j'aperçoive, entre les idées qui les constituent, des rapports d'union et d'égalité. L'affirmation est ici purement formelle; c'est sur les idées et non point sur les choses qu'elle porte.

Considérés sous ce nouveau point de vue, le principe d'identité, comme le principe de contradiction, ne conduisent plus ni l'un ni l'autre à la connaissance des réalités [1]. J'aperçois dans l'attribut une qualité qui

[1] « ...85... Cette vérité ou proposition : 2 et 2 font 4, ne donne à notre « esprit la connaissance d'aucun objet qui soit hors de lui : et n'y eût-il « au monde qu'un seul esprit, il serait toujours vrai que 2 et 2 font 4; « car cette même proposition, 2 et 2 font 4, n'énonce rien au fond, sinon « que, quand l'idée de deux est répétée ou prise deux fois, on lui donne « le nom de quatre; ainsi quatre n'est autre chose que deux pris deux « fois, comme deux n'est autre chose qu'un pris deux fois, ce qui, au « fond, n'est nullement une première vérité externe qui fasse connaître « la conformité de notre pensée avec aucun objet hors de notre pensée « actuelle....

« 86. Ces sortes de premiers principes, au fond, ne sont que des vérités « logiques ou internes et de pures liaisons d'idées, sans qu'elles nous « indiquent aucune vérité sur l'existence des choses. Que si nous ne con- « naissions que ces vérités abstraites, nous ne connaîtrions que des

convient au sujet; mais ce sujet, comme cet attribut, ne sont rien autre chose qu'une pure conception de notre esprit. Dire que l'attribut convient au sujet, c'est dire que la totalité du sujet, ou une partie de ce même sujet convient à une partie de l'attribut. De même qu'au point de vue objectif j'affirme que l'être demeure identique et égal à lui-même, au point de vue de la forme j'affirme qu'une certaine idée est identique à une autre idée, au point d'en être l'équivalent et de pouvoir, au besoin, être prise pour elle.

Le principe d'identité, en tant qu'on l'applique à la forme de nos idées, repose au fond sur l'application objective, qui seule le légitime et le justifie. Si la vérité n'existait pas, si aucune affirmation ne reposait sur les réalités elles-mêmes et n'était faite pour les représenter, il n'y aurait plus ni affirmation ni négation, pas même formelles. Le principe d'identité ne peut, dans la logique formelle, s'appliquer à l'union ou à la séparation des termes, de manière à engager des affirmations ou des négations, qu'à la condition d'avoir un fondement solide dans nos esprits, qu'à la condition de s'appliquer aux êtres concrets, avant de s'appliquer aux formes abstraites.

J'en dirai autant du principe de contradiction. C'est d'abord dans le monde réel que le même être nous apparaît, comme ne pouvant pas tout à la fois être et n'être pas; il s'ensuit qu'aucune affirmation portant

« liaisons d'idées, telles que sont les connaissances ou démonstrations « de la géométrie. » (Voy. Buffier, *Traité des premières Vérités*, ch. XI. Cf. ch. VI, nº 49; ch. XXVI, nº 364.)

sur les réalités, ne peut être tout à la fois vraie et fausse, et par conséquent que la vérité exclut l'erreur et réciproquement.

Il en est de même dans l'ordre formel. Dès que l'attribut nous a apparu comme convenant au sujet, il n'est plus possible qu'en même temps il ne lui convienne pas [1]. Ici je ne dirai plus, comme précédemment, que, dans la nature des choses, le même attribut ne saurait tout à la fois exister et ne pas exister; je dirai que notre esprit ne saurait concevoir deux idées qui, tout à la fois, se conviennent et se repoussent. Précédemment c'étaient les réalités, ici ce sont les conceptions de notre esprit qui se combattent et s'excluent.

La raison pour laquelle on ne saurait concevoir et affirmer en même temps deux concepts contradictoires, c'est précisément l'impossibilité de la coexistence des objets qui correspondent à chacun d'eux, et qui s'excluent dans la réalité. C'est ainsi que le principe de contradiction, en tant qu'il s'applique à la logique formelle, dérive de cette autre forme du même principe qui nous permet d'affirmer la vérité objective dans la première partie de la logique.

Enfin, j'en dirai autant du principe de l'exclusion d'une troisième alternative, que nous avons placé

[1] « Le principe ou attribut qui répugne à une chose ou ne lui convient « point, s'appelle principe de contradiction. C'est un critérium universel « de toute vérité, quoique purement négatif; mais il appartient tout à fait « à la logique, puisqu'il vaut pour les connaissances purement comme « connaissances en général, sans égard à leur objet, et prononce que la « contradiction fait complétement disparaître ces connaissances. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, *Logique transcendantale*, *Système des Principes de l'Entendement pur*, sect. 1, trad. Tissot; 1re édit., p. 229.)

le dernier. Au point de vue objectif, nous affirmons qu'il n'y a point de milieu entre l'être et le non être. Dès qu'il n'y a pas de milieu dans la réalité entre le néant et l'être, il n'y a pas non plus, pour nos affirmations objectives, de milieu possible entre la vérité et l'erreur.

Si maintenant certains rapports de convenance nous apparaissent, non plus entre les choses, mais entre les idées, il en résulte que des rapports de disconvenance entre ces mêmes idées ne sauraient, en même temps, être conçus et affirmés. Notre esprit ne saurait concevoir, et exclure l'un de l'autre en même temps qu'il les conçoit, deux concepts contradictoires représentant, l'un la convenance, l'autre la disconvenance des deux idées, qu'à une seule et unique condition. Il faut, de toute nécessité, qu'entre ces deux concepts, il n'y ait pas une troisième alternative où puisse se réfugier notre esprit [1]. C'est ainsi que le principe de l'exclusion d'une troisième alternative trouve son application dans l'ordre formel aussi bien que dans l'ordre objectif, et convient aux idées en même temps qu'aux choses.

Disons une dernière fois que ce principe, comme les deux autres, n'a d'application utile dans l'ordre formel que parce qu'il a en effet une valeur objective. S'il cesse d'être vrai qu'entre l'être et le non être, qu'entre la vérité et l'erreur il n'y a pas de milieu possible, c'est tout à la fois une témérité et une erreur de notre esprit d'affirmer, qu'entre la convenance et la discon-

[1] Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν. (*Metaphys.*, lib. (III) IV, cap. VII)

venance des deux mêmes termes abstraits, il ne saurait concevoir de milieu.

Il y a une dernière remarque à faire sur ce troisième principe, et cette remarque est de la plus haute importance. C'est par lui, pour ainsi dire, que s'accomplit l'union de la matière et de la forme.

Je suppose que l'on me donne la proposition suivante : A égale B ; mon esprit conçoit une certaine identité entre les deux termes de cette proposition. Il en résulte qu'on ne saurait affirmer la proposition : A n'égale pas B.

Ici deux hypothèses se présentent, qu'il faut discuter à part.

Première hypothèse. Le lien qui unit entre eux ces deux termes peut m'échapper ; toutefois, le principe de l'exclusion d'une troisième alternative m'apprend que, de ces deux propositions opposées, il y en a une qui doit être admise et l'autre qui doit être exclue.

Seconde hypothèse. Il peut se faire que j'aperçoive en effet, entre les deux termes logiques de la proposition, certaines affinités faites pour me conduire à une affirmation formelle ; mais il peut se faire aussi que j'ignore si, entre les réalités auxquelles correspond chacun de ces deux termes, il y a en effet le même lien que j'aperçois entre les idées. Je dis que le principe de l'exclusion d'une troisième alternative suffit pour me permettre de revenir de la forme à la matière de nos jugements.

Étant données deux propositions purement formelles, dans lesquelles nous apercevons la conve-

nance des termes entre eux, et non point du tout la convenance de ces termes supposés abstraits avec les réalités concrètes, je dis qu'on est en droit d'affirmer que, de deux propositions, contradictoires selon la forme, il y en a nécessairement une qui est vraie selon la matière. En effet, si deux propositions par lesquelles on affirme tout à la fois l'être et le non être étaient fausses toutes les deux en même temps, il y aurait donc je ne sais quelle troisième alternative qui serait la vraie. Il existerait donc quelque chose d'intermédiaire entre l'existence et le néant, absurdité à laquelle s'oppose non pas seulement la toute-puissance des contradictions logiques, mais l'essence métaphysique des réalités.

On le voit : le principe de l'exclusion d'une troisième alternative, même à ne le prendre que dans son application purement formelle, nous ramène à des affirmations qui portent en effet sur des réalités.

Je résume cette longue étude.

Il y a deux parties fondamentales dans la logique : dans la première, on se demande quelles sont les conditions de légitimité de nos affirmations objectives ; dans la seconde, quelles lois président aux combinaisons abstraites de nos idées. L'analyse de notre entendement nous y a fait découvrir les trois principes fondamentaux de l'identité, de la contradiction, enfin de l'exclusion d'une troisième affirmative. Ces trois principes suffisent, pour ainsi dire, pour enfermer toute la logique : on peut les rapporter tour à tour à la matière comme à la forme de nos jugements, à cette condition

toutefois de ne point perdre de vue que la légitimité de leur usage formel se justifie par leur valeur et leur origine objectives.

Ce sont encore ces mêmes principes qui sauvent la logique formelle et empêchent qu'elle ne se réduise à n'être plus qu'une vaine fantasmagorie de pensées et d'actions. Ce sont eux qui permettent de démontrer aisément et sans sophismes les lois de l'opposition et de la conversion des propositions logiques.

CHAPITRE IV

Démonstration de l'opposition des propositions.

Toute la logique d'Aristote sur l'opposition des propositions, soit pures, soit modales, repose sur trois principes.

Premier principe : *De deux contradictoires, il y en a une vraie.*

Deuxième principe : *De deux contraires, il y en a au moins une fausse.*

Troisième principe : *L'opposition des propositions modales repose sur les mêmes fondements métaphysiques que l'opposition des propositions catégoriques.*

Nous avons eu déjà l'occasion de dire plus haut qu'aucun de ces trois principes ne saurait jouer le rôle d'axiome, qu'aucun d'eux ne se suffit à lui-même, et qu'ils ont, chacun en particulier, besoin d'une démonstration. C'est cette démonstration que nous allons essayer de donner.

PREMIER PRINCIPE.

De deux contradictoires il y en a une vraie.

Cette règle se démontre avec la plus grande facilité, au moyen du principe de l'exclusion d'une troisième alternative, combiné avec le principe de contradiction.

On définit les contradictoires : deux propositions de qualité et de quantité opposées.

Deux propositions sont de quantité opposée lorsque le sujet est pris, ici dans sa totalité, et là seulement en partie.

Or, à ne regarder que la quantité, il n'existe pas, et l'on ne saurait concevoir un milieu quelconque entre le tout d'un côté et les parties de l'autre.

Passons maintenant à la qualité. Si je considère les contradictoires au point de vue de la qualité, je m'aperçois qu'il y en a une affirmative, et l'autre négative.

Il n'existe pas, et l'on ne saurait concevoir de milieu entre l'affirmation et la négation, pas plus qu'entre le tout et les parties.

Donc, en vertu du principe de contradiction et du principe de l'exclusion d'une troisième alternative, il y a une de ces deux propositions qui est vraie. Ce qu'il fallait démontrer.

SECOND PRINCIPE.

De deux contraires, il y en a une fausse.

Cette règle comporte deux démonstrations différentes.

Il faut prouver :

Premièrement, que *deux contraires ne sauraient être vraies en même temps.*

Secondement, que *deux contraires peuvent en même temps être fausses.*

Première partie de la démonstration :

Deux contraires ne peuvent être vraies en même temps.

Les contraires sont opposées l'une à l'autre suivant la qualité seulement.

Au point de vue de la quantité, elles ne sont point opposées l'une à l'autre comme le sont les contradictoires.

Dans les contraires, le sujet est pris universellement, soit dans l'affirmative, soit dans la négative.

Il en résulte qu'entre *tout* et *aucun*, on peut concevoir un intermédiaire, qui est *quelques-uns.*

Malgré cette remarque, à supposer que l'une des deux contraires soit vraie, je dis que l'autre est fausse.

Il n'est pas besoin, pour établir cette règle, du principe de l'exclusion d'une troisième alternative, il suffit du principe de contradiction.

Nous avons en effet deux propositions qui, avec un sujet identique, s'opposent l'une à l'autre suivant la qualité.

On ne saurait admettre, en vertu du principe de contradiction, que deux propositions opposées puissent être vraies en même temps.

Seconde partie de la démonstration :

Deux contraires peuvent être fausses toutes les deux en même temps.

Il suffit de remarquer qu'entre deux contraires, nous ne sommes pas tenus d'affirmer nécessairement l'une ou l'autre, comme nous venons de le faire voir ; il existe une intermédiaire entre l'universelle affirmative et l'universelle négative ; cette intermédiaire est la proposition particulière. Il peut très-bien arriver que la proposition particulière soit seule vraie, et que les deux universelles soient également fausses toutes deux.

TROISIÈME PRINCIPE.

L'opposition des propositions modales repose sur les mêmes principes que l'opposition des propositions catégoriques.

Nous n'avons point à apporter ici de démonstration nouvelle : ce sont toujours les mêmes principes ; c'est toujours la même manière de les appliquer. On doit faire remarquer qu'entre le possible et l'impossible, le contingent et le non contingent, il n'existe pas non plus d'intermédiaire. Chacun peut ici reconstruire les démonstrations qui se trouvent plus haut. Je ferai seulement remarquer, en ce qui regarde le nécessaire, qu'il y a plusieurs façons de le nier. Dès qu'on affirme qu'une chose n'est pas nécessaire, il reste encore à chercher si elle existe véritablement, ou si elle est simplement possible : l'existence, comme la possibilité pure, sont également opposées à la nécessité. J'en dirai autant de la nécessité par rapport au contingent : au contingent s'opposent également, et l'existence possible et l'existence nécessaire.

Je ne voudrais point qu'on regardât comme inutiles nos efforts pour démontrer des propositions qui peuvent paraître évidentes. Dans tous les cas, nous les avons établies au moyen de propositions plus évidentes encore. Il ne faut point, comme on l'a dit, multiplier les axiomes au delà de la nécessité[1]. Dès qu'on se laisse aller complaisamment à je ne sais quelle évidence menteuse, il n'y a plus ni évidence ni certitude. Le plus infaillible chemin du doute est justement l'excès de la crédulité.

CHAPITRE V

Critique de la doctrine d'Aristote relative à la conversion des propositions pures.

La logique d'Aristote présente ici un singulier contraste. Tandis qu'il n'a donné aucune démonstration des règles qui président à l'opposition des propositions, il s'efforce ici d'établir à l'aide d'argumentations compliquées, les règles de la conversion des propositions, tandis qu'il suffirait, pour en venir à bout, d'y appliquer directement le principe d'identité.

Je critiquerai d'abord dans Aristote l'ordre suivant lequel il a disposé ses démonstrations.

[1] « Je croyais que c'était toujours autant de gagné que d'avoir diminué « le nombre des axiomes. » (Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. IV, ch. VII, § 1.)

Cet ordre est le suivant[1] :

Conversion

1° De l'universelle négative;

2° De l'universelle affirmative;

3° De la particulière affirmative;

4° De la particulière négative.

Je trouve, dans cet ordre, deux choses à reprendre.

1° Avant de nier nous affirmons; la négation suit l'affirmation et ne la précède point[2]. Aristote, en établissant cet ordre de conversion, a méconnu les lois les mieux établies de notre entendement.

2° Dès que le philosophe grec prenait son point de départ dans les négatives, on ne comprend plus pourquoi il a placé la dernière la particulière négative, et pourquoi, entre la négative universelle et la négative particulière, il a intercalé les affirmatives. Il a pu rendre ainsi sa démonstration plus facile, mais non pas plus exacte.

Je ne veux pas m'arrêter trop longtemps à ces remarques préliminaires. Bien qu'elles ne laissent pas d'avoir leur valeur, elles se réduisent à peu de chose, au prix des erreurs considérables dans lesquelles Aristote est tombé ici.

Examinons la preuve par laquelle il démontre la conversion de la négative universelle, ou, en d'autres termes, que si A n'est attribué à nul B, il en résulte réciproquement que B ne doit être attribué à nul A.

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. II.
[2] *Analyt. post.*, lib. I, cap. XXV.

Voici l'argumentation d'Aristote, mise sous sa forme logique inévitable.

Soit B attribué à quelque A, et par exemple à C, nous aurons :

A est attribué à tout C.

B est attribué à tout C.

Donc A est attribué à quelque B [1].

C'est là un excellent syllogisme dans le mode *darapti* de la troisième figure.

Examinons jusqu'à quel point il est légitime d'employer ici un des modes de la troisième figure.

Comment savoir que, dans un argument en *darapti*, on est fondé à conclure la proposition I, c'est-à-dire la particulière affirmative? Le mode *darapti* se ramène directement par la conversion de la mineure au mode *darii* de la première figure. Le mode *darii* peut à son tour se démontrer par l'absurde, à l'aide du mode *celarent* de

[1] Je signale ici l'erreur de Thomas Reid. Ce philosophe a cru que, dans la démonstration de la première règle, Aristote faisait usage de la troisième, c'est-à-dire de la conversion de l'affirmative particulière, d'où résulterait, suivant lui, un cercle vicieux. L'argumentation d'Aristote repose en effet sur un cercle vicieux, mais l'origine de ce sophisme n'est point celle que signale le philosophe écossais. Il n'a point pris garde qu'il se produisait un syllogisme nouveau, lequel est ainsi formulé dans Aristote :

B est attribué à tout C.

A est attribué à tout C.

D'où la conclusion :

B est attribué à quelque A.

Je ne nie point qu'avec une conclusion semblable, il ne faille avoir recours à une conversion pour contredire la proposition générale : A n'est attribué à aucun B ; mais Reid n'a point pris garde qu'on peut toujours changer, dans le syllogisme, l'ordre des prémisses. Avec cette transposition, on obtient directement pour conclusion : A est attribué à quelque B, proposition qui contredit directement la négative générale. Au reste voici les paroles de Reid.

la première figure, en prenant pour point de départ la contradictoire de la conclusion. Il est donc bien évident que le mode *darapti* ne se démontre et ne se légitime que par sa réduction à la première figure, et qu'il ne peut être ramené à l'un des modes de la première figure que par la conversion de la mineure [1]. Donc Aristote est tombé dans un cercle vicieux, puisqu'il démontre la conversion de la négative universelle par le mode *darapti*, tandis que le mode *darapti* lui-même ne se démontre que par la conversion de la mineure, laquelle mineure est la proposition A, c'est-à-dire l'affirmative universelle. Enfin, ce qui achève le cercle, la conversion de la proposition A se démontre au moyen de la conversion de la négative universelle. La démonstration d'Aristote n'a donc absolument aucune valeur [2].

La démonstration donnée par Aristote pour les trois

Il commence par citer Aristote (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 6), puis il ajoute : « Si je comprends bien cette démonstration, on y prend pour « accordée la troisième règle de conversion, que si B est dans quelque A, « alors A doit être dans quelque B ; la preuve repose tout entière sur la « vérité de cette règle. Mais si la troisième règle est admise en démonstra- « tion de la première, la démonstration de toutes les trois n'est qu'un cercle « vicieux : car la seconde et la troisième sont prouvées par la première. « C'est un sophisme qu'Aristote condamne, et dont je ne l'accuserais pas « si je pouvais interpréter autrement sa démonstration. » (Th. Reid, *Analyse de la Logique d'Aristote*, ch. IV, sect. 1, trad. Jouffroy, t. I, p. 163.)

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXVI; id., ibid., cap. VII; id., ibid., cap. XLV.

[2] Leibnitz s'est donc trompé lorsqu'il a dit : « Pierre de La Ramée... si je « ne me trompe, objecta le cercle aux logiciens qui se servent de la con- « version pour démontrer ces figures, quoique ce ne fût pas tant le cercle « qu'il leur fallait objecter, *car ils ne se servaient point de ces figures* « *à leur tour pour justifier les conversions*, que l'*hysteron proteron* ou le « rebours, parce que les conversions méritaient plutôt d'être démontrées « par ces figures que ces figures par les conversions. » (*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. IV, ch. II, § 1.) Ce n'est pas la seule erreur de Leibnitz sur les conversions, comme nous le verrons tout à l'heure.

autres règles de la conversion n'appelle aucune remarque. Il me suffira de faire remarquer que tout cet appareil était superflu, et qu'il est aussi inutile à invoquer qu'impuissant à conclure. Il suffit d'appliquer à chacune de ces conversions le principe de l'identité, pour les démontrer directement avec la plus grande facilité, et pour s'épargner tout le travail qu'Aristote a prodigué sans résultat.

CHAPITRE VI

Critique de la doctrine de Leibnitz, relative à la conversion des propositions pures.

Leibnitz a proposé, pour démontrer les règles de la conversion des propositions pures, une nouvelle méthode qui ne me paraît point heureuse. Il avait remarqué qu'on peut au besoin faire usage, dans la logique, de ces sortes de propositions qu'on appelle des *identiques*, et dans lesquelles le sujet et l'attribut sont le même terme deux fois répété. Par exemple : A égale A, B égale B; et, pour venir à bout de la démonstration, il emploie les *identiques* de la manière suivante. Je citerai les propres paroles de Leibnitz.

« 1. Nul A est B, donc nul B est A.

« Démonstration de la première conversion en *ce-*
« *sare,* qui est de la seconde figure :

« Nul A est B,

« Tout B est B,

« Donc nul B est A.

« 2. Quelque A est B, donc quelque B est A.

« Démonstration de la seconde conversion en *datisi*,
« qui est de la troisième figure :

« Tout A est A,

« Quelque A est B,

« Donc quelque B est A.

« 3. Tout A est B, donc quelque B est A.

« Démonstration de la troisième conversion en *da-*
« *rapti*, qui est de la troisième figure :

« Tout A est A,

« Tout A est B,

« Donc quelque B est A [1]. »

Nous pouvons renouveler ici la critique que nous avons élevée contre Aristote : la première figure du syllogisme s'appuie directement sur le principe d'identité, elle conclut sans avoir besoin d'aucune démonstration auxiliaire ; les autres figures et tous les modes qu'elles renferment ne peuvent aboutir à une conclusion légitime qu'à la condition de se ramener, soit directement soit indirectement, à des modes de la première figure. Or, il est impossible qu'aucun mode d'aucune figure se ramène directement à l'un des modes de la première, si ce n'est par l'emploi de la conversion. Il n'est donc point possible de faire usage à cet effet des modes *cesare*, *datisi*, *darapti*, qui appartiennent à la seconde ou à la troisième figure, et de s'en servir pour démontrer les conversions.

Leibnitz a pensé qu'on pouvait éviter le cercle vicieux

[1] *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. IV, ch. II, § 1.

en ramenant par l'absurde tous les modes de la seconde et de la troisième figure à des modes de la première [1]. Il donne pour exemple le mode *disamis*, qui dérive par l'absurde du mode *barbara* de la première figure de la façon suivante :

Mode *barbara*.
Tout B est C,
Or tout A est B,
Donc tout A est C.
Mode *disamis* [2].
Quelque A n'est pas C,
Or tout A est B,
Donc quelque B n'est pas C [3].

Je ne trouve rien à redire à l'argumentation en ce qui concerne les prémisses ; mais j'oserais demander à Leibnitz comment il s'y prendrait pour établir qu'avec des prémisses de cette qualité et de cette quantité, il doit précisément aboutir à la conclusion qu'il exprime, et non point à une conclusion différente. Je voudrais savoir pourquoi le mode *bocardo*, avec les

[1] « ....J'ai remarqué dans ma jeunesse, lorsque j'épluchais ces choses, « que tous les modes de la seconde et de la troisième figure se peuvent « tirer de la première par cette seule méthode *, en supposant que le « mode de la première est bon, et par conséquent que la conclusion « étant fausse, ou sa contradictoire étant prise pour vraie, et une des « prémisses étant prise pour vraie aussi, il faut que la contradictoire de « l'autre prémisse soit vraie. » (*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. IV, ch. II, § 1.)

[2] Je signale en passant, et sans y attacher d'autre importance, l'incroyable distraction de Leibnitz : le mode qu'il croit en *disamis*, est manifestement en *bocardo*.

[3] Leibnitz, l. l.

* Cette affirmation est une erreur.

deux prémisses O et A, donnera précisément la conclusion O. Leibnitz me répondrait que cette démonstration peut se faire par la réduction à l'absurde en *barbara*, comme la démonstration de *disamis* par la réduction à l'absurde en *celarent*. Si cette méthode permet d'éviter le cercle vicieux, elle n'en présente pas moins cet inconvénient, qu'avec elle, toute la théorie de la conversion et par conséquent des syllogismes repose sur des arguments indirects, tandis qu'il est si facile, en s'appuyant sur le principe d'identité, de démontrer directement la conversion de chacune des quatre espèces de propositions logiques.

CHAPITRE VII

Démonstration de la conversion des propositions pures.

Il demeure acquis que les démonstrations relatives aux conversions, qu'a proposées Aristote, ont l'irremédiable défaut de reposer sur un cercle vicieux, puisque Aristote lui-même s'est servi des conversions pour démontrer les autres figures du syllogisme et les modes de ces figures. Il est acquis que Leibnitz a échappé à cette erreur en n'employant pour la démonstration des différentes espèces de conversions, rien autre chose que la réduction à l'absurde[1]. Mais ce qui fait l'infériorité de

[1] « Pour ceux qui cherchent les raisons démonstratives où il faut « employer le moins de suppositions qu'on peut, on ne démontrera pas « par la supposition de la conversion ce qui se peut démontrer par le seul « principe primitif, qui est celui de la contradiction et qui ne suppose « rien. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. II, § 1.)

son système logique, c'est qu'il fait reposer ainsi toute la théorie des syllogismes précisément sur le mode d'argumentation qui a la moindre valeur.

Leibnitz a eu le tort de ne point voir que le principe d'identité s'appliquait bien mieux encore que le principe de contradiction à la démonstration de la conversion des propositions.

Je présenterai en peu de mots ces quatre démonstrations fondamentales.

PREMIÈRE DÉMONSTRATION.

Tout A est dans B. Je dis que cette proposition se convertit ainsi : Quelque B est dans A.

Chacun des deux termes peut être considéré séparément comme une somme ou une totalité équivalente à la conversion des parties. Il n'arrive jamais, si ce n'est par exception, dans la définition, que le sujet et l'attribut aient une extension, c'est à-dire représentent une somme de parties rigoureusement la même. Dans toutes les autres propositions, le sujet est renfermé dans l'attribut. L'attribut a, en effet, une extension plus grande que celle du sujet, ou, si l'on veut, la somme des parties que représente l'attribut est plus grande et plus nombreuse que la somme des parties que représente le sujet.

Il ne résulte point de cette remarque que le principe d'identité soit inapplicable à la proposition sur laquelle nous opérons : tout au contraire. Lorsque je dis : tout A est contenu dans B, cette proposition signifie rigoureusement : tout A égale une certaine partie de B.

Mais, lorsqu'il y a identité, l'ordre des termes peut toujours être changé sans difficulté ni inconvénient. Ainsi l'égalité A=A', devient l'égalité A'=A.

Donc une certaine partie de B, ou, en d'autres termes, quelque B égale A.

Ce qu'il fallait démontrer.

DEUXIÈME DÉMONSTRATION.

Si quelque A est dans B, quelque B est dans A.

L'argumentation est la même. Quelque A égale une certaine partie de B, ou, en d'autres termes, quelque B.

D'où, en changeant les termes de place,

Quelque B égale A.

Ce qu'il fallait démontrer.

TROISIÈME DÉMONSTRATION.

Si aucun A n'est dans B, aucun B n'est dans A.

Ne perdons point de vue que A, non plus que B, ne représentent, l'un comme l'autre, rien autre chose qu'une réunion de parties.

Nul A n'est en B; cela veut dire qu'aucune des parties de la somme représentée par la lettre A n'est comprise dans la somme des parties représentées par la lettre B, en d'autres termes, qu'aucune partie de A n'est égale à aucune partie de B.

Nous aurons donc la série suivante :

A n'égale pas B.

La partie C de A n'égale pas la partie C' de B.

La partie D de A n'égale pas la partie D' de B, et

ainsi de suite, aussi loin qu'on voudra pousser la décomposition.

Mais chacune de ces propositions peut se convertir séparément : en effet, si C n'égale pas C′, il faut, en vertu du principe de contradiction, que C′ n'égale pas C.

Nous pouvons ainsi faire la somme de la série dont nous avons posé les premiers termes, et nous arrivons ainsi à ce résultat : aucun B n'est à A.

Ce qu'il fallait démontrer.

QUATRIÈME DEMONSTRATION.

Si quelque A n'est pas attribué à B, la proposition ne se convertit pas.

Je ne dois pas omettre de faire remarquer en passant que la méthode de réduction à l'absurde proposée par Leibnitz pour la conversion des propositions, est inapplicable à cette quatrième règle.

Procédons maintenant à la démonstration.

La proposition particulière considère dans le sujet A un certain nombre de parties, distinguées de la somme totale ; elle ne s'occupe point des autres parties.

Elle affirme que telle partie déterminée et détachée de la somme A, n'est égale à aucune des parties de la somme B.

Il reste donc, dans cette somme B, une ou plusieurs autres parties qui peuvent être ou égales ou non égales à telle ou telle partie de la somme A, différente de la partie déterminée de cette somme A, qui avait été assignée comme sujet à notre proposition.

Cette observation revient à dire que toute particulière négative suppose et implique une particulière affirmative; convertir la particulière négative en ses propres termes, ce serait contredire cette affirmative particulière.

Ainsi donc la démonstration des conversions s'accomplit par le principe d'identité, comme la démonstration des oppositions par le principe de contradiction et de l'exclusion d'une troisième alternative.

CHAPITRE VIII

Conversion des propositions pures de Théophraste, Eudème et Alexandre.

On sait que dans l'école péripatéticienne, l'étude de la logique se continua avec beaucoup d'ardeur après Aristote. Il arriva à plus d'un disciple, ainsi que nous le verrons, de contredire son maître [1].

Théophraste et Eudème avaient disposé dans le même ordre qu'Aristote la démonstration des quatre règles de la conversion; seulement, ils ne démontraient pas de même la conversion de la négative universelle.

Si A, disaient-ils, n'est à aucun B, c'est donc que la totalité de A est séparée de la totalité de B, ce qui revient à dire que la totalité de B est séparée de la totalité de A. Donc B n'est aucun A [2], et la conversion devient ainsi évidente.

[1] Théophraste avait composé, comme Aristote, des *Premiers Analytiques;* il en est fait mention dans les *Commentaires* d'Alexandre d'Aphrodise, f° 30. (Voyez Bekker, p. 146 b. 42; cf. cod. 1917 à la marge; cité par Bekker, p. 146, a. 24.)

[2] Κείσθω τὸ α' κατὰ μηδένος τοῦ β'· εἰ δὲ κατὰ μηδένος ἀπέζευκται, καὶ

Cette démonstration est précisément celle qu'a employée plus tard le philosophe Euler, dans son ouvrage intitulé *Lettres à une princesse d'Allemagne*. On y trouve des exemples et des figures qui éclairent et confirment la méthode. Ce philosophe a imaginé de représenter les termes d'une proposition quelconque par des cercles géométriques. C'est ainsi que l'image de la négative universelle est une figure composée de deux cercles qui n'ont aucun point commun. Il en résulte que le premier cercle A n'étant contenu par aucun point dans le cercle B, et n'étant pas même tangent avec lui, réciproquement, le cercle B n'est absolument pas contenu dans aucune de ses parties par le cercle A [1].

Cette démonstration ne laisse rien à désirer; elle s'appuie directement sur le principe d'identité et de contradiction, sans avoir recours à aucun appareil de syllogismes. Je la trouve, avec Alexandre d'Aphrodise, bien supérieure aux arguments embarrassés d'Aristote [2].

Ce même Alexandre a proposé à son tour une nouvelle démonstration de la négative universelle. Ce philosophe n'était pas, comme on se l'imagine, seulement un commentateur subtil, mais encore un logicien de première force [3].

τὸ β ' ἄρα παντὸς ἀπέζευκται τοῦ α ', εἰ δὲ τοῦτο κατ' οὐδένος αὐτοῦ. (Alex., fol. 11. Cf. Joh. Philop., fol. 13. b.)

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Lettre xxxv, § 1.

[2] Ἄμεινον δὲ λέγειν περὶ τὰ εἰρημένα δεικτικὸν εἶναι τοῦ δεῖν ἀπεζεῦχθαι καὶ τὸ β ' τοῦ α ' εἰ τὸ α ' τοῦ β ' ἀπέζευκται. (Alex., fol. 12.)

[3] Nous savons, par le témoignage d'Alexandre lui-même, qu'indépendamment de ses *Commentaires* sur Aristote, il avait composé trois ouvrages originaux : 1° Des *Commentaires logiques* (cf. Alex., f° 82 b, ad Aris-

Voici ce qu'il propose :

Soit la proposition négative universelle : A n'est à aucun B.

Je suppose qu'il ne soit pas vrai que cette proposition se convertisse en ses propres termes sans cesser d'être une négative générale.

On aura dans cette hypothèse : B est à quelque A.

Il en résulte le syllogisme suivant :

A n'est à aucun B,

B est à quelque A,

Donc A n'est pas à quelque A[1].

Conclusion évidemment absurde. Il est à remarquer que ce syllogisme s'accomplit dans le mode *ferio* de la première figure, et qu'on évite ainsi l'inconvénient du cercle vicieux dans lequel est tombée la démonstration d'Aristote.

Toutes les remarques que nous venons de faire se réduisent à un petit nombre de points maintenant acquis. Il est constant qu'ici Aristote s'est trompé, et que les autres logiciens n'ont pas beaucoup mieux réussi, tant qu'ils n'ont pas eu recours aux principes mêmes sur lesquels est fondée la logique.

totel. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXII, § 1); — 2° Un livre sur le *Mélange des différentes Modales entre elles* (cf. Alex., f° 68, a, ad Aristotel. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XV, § 1.); — 3° Un livre sur les *Dissentiments d'Aristote avec ses disciples* (cf. Alex., f° 28, b. ad Aristotel. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXII, § 1).

[1] Alex., f° 12.

CHAPITRE IX

Critique de la conversion des modales proposée par Aristote.

La théorie d'Aristote sur la conversion des modales et les démonstrations qu'il propose, renferment un grand nombre d'erreurs.

Le premier reproche que je ferai à Aristote, c'est d'avoir affirmé que le nécessaire et le contingent obéissent, dans la conversion, aux mêmes principes que l'absolu ou le catégorique, sans prendre la peine de justifier cette identité de principes, même par une simple remarque.

Bien que l'hypothèse soit vraie, on ne doit admettre par supposition rien de ce qui peut être établi par une démonstration.

En ce qui concerne le nécessaire, Aristote emploie la même espèce et le même ordre de démonstrations que pour les propositions catégoriques ; tout l'édifice s'appuie également sur une démonstration première, qui est celle de la conversion de la négative générale, et cette démonstration s'accomplirait par le moyen du même cercle vicieux auquel Aristote avait déjà eu recours pour la démonstration de la négative universelle catégorique[1].

La conversion du possible présente dans Aristote une nouvelle inadvertance qu'il convient de signaler. Dans la doctrine péripatéticienne, le fondement commun de

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 2.

toutes les démonstrations de conversions est la conversion de la négative universelle, laquelle, après sa transformation, ne cesse pas d'être universelle négative. Lorsqu'il s'agit de la conversion des propositions simplement possibles, Aristote démontre que la négative universelle contingente devient par la conversion une particulière négative. Toute l'économie du système est ainsi bouleversée ; il faudrait des démonstrations nouvelles, et on ne les rencontre nulle part.

Ce n'est pas qu'il n'ait fait quelques efforts pour établir, en particulier, que l'universelle négative contingente ne saurait, après la conversion, demeurer universelle, et qu'elle se change en une particulière négative.

Des trois démonstrations qu'Aristote a proposées, la première n'est qu'un cercle vicieux, la seconde et la troisième sont pour ainsi dire sans valeur.

Rappelons en peu de mots l'argument dont se sert le philosophe grec pour prouver que la négative universelle contingente ne peut, après la conversion, demeurer universelle[1].

Soit : Il est possible que A ne soit à nul B, on n'en saurait tirer : Il est possible que B ne soit à nul A.

Supposons en effet, pour un instant, qu'il soit possible que B ne soit à nul A. Tout ce qui peut devenir ou être, peut aussi ne pas devenir ou ne pas être. Si donc il est possible que B ne soit à nul A, il est possible également que B soit à tout A.

[1] Voir plus haut, Première Partie, chap. V.

Mais nous avons primitivement pour point de départ la proposition suivante : Il est possible que A ne soit à nul B, proposition qui implique la suivante : Il est possible que A soit à tout B.

Mais nous venons d'aboutir à cette autre proposition, dérivée de l'hypothèse que nous avions faite : Il est possible que B soit à tout A.

Il en résulte que l'universelle affirmative contingente ne laisserait pas, après la conversion, de demeurer universelle, ce qui ne se peut.

Donc l'hypothèse est fausse.

Donc la négative universelle contingente ne saurait demeurer universelle après la conversion.

Donc elle devient particulière.

Ce qu'il fallait démontrer.

Mais en présence de cette prétendue démonstration, on demande à quel moment et de quelle manière Aristote a établi la proposition qu'il invoque à l'appui de sa thèse, à savoir que l'universelle affirmative contingente se convertit en une particulière.

Dans l'ordre qu'il a adopté, la démonstration de cette règle ne vient que la troisième, et elle s'appuie sur la règle de la conversion de la négative universelle.

C'est ainsi que s'achève le cercle vicieux.

Restent encore deux autres démonstrations, l'une qui consiste à invoquer des exemples, l'autre qui a recours au raisonnement par l'absurde. Je me propose de montrer avec quelque détail, au troisième livre de ce travail, combien la méthode de l'exemple est en dehors des véritables conditions de la logique, et combien la dé-

monstration par l'absurde a peu de valeur et de portée.

Il faut avouer ce qui est ; toute la théorie d'Aristote sur les règles de la conversion des modales, présente, je ne dirai pas seulement des imperfections, mais de graves erreurs de principe et de méthode.

CHAPITRE X

Démonstration de la conversion des modales.

La démonstration de la conversion des modales s'accomplit aisément à l'aide du principe d'identité, sans avoir recours à aucun appareil de syllogismes.

Parlons d'abord du nécessaires.

La modalité du nécessaire est essentiellement une modalité confirmative ; elle ne change en aucune manière, ni la qualité ni la quantité des propositions. En effet, si je dis : Tout A est nécessairement à B ; je n'ai qu'à supprimer la modalité du nécessaire pour avoir une affirmative universelle. La présence ou l'absence de la modalité du nécessaire ne change rien à la qualité ni à la quantité des propositions. Donc, tout ce que nous avons dit sur la conversion des propositions pures, s'applique, sans aucune modification, à la conversion des propositions nécessaires.

Il n'en va pas de même des propositions contingentes ; dans ces sortes de propositions, il n'y a à proprement parler point de négatives : toutes sont affirma-

tives [1] ; le verbe *pouvoir* y joue le rôle du verbe *être* [2]. C'est ainsi que la qualité de la proposition se trouve incessamment sujette au changement. Soit, par exemple, la proposition suivante : Aucun A n'est à B ; c'est là une négative universelle. Si je dis : Il est possible qu'aucun A ne soit à B, la qualité de la proposition se trouve changée. C'est ici le mode qui joue le rôle de verbe ; c'est ce mode, et non plus le verbe *être* qui unit le sujet à l'attribut. Il en résulte cette conséquence : dans une proposition ordinaire la négation renfermée dans le mot *aucun* rend la proposition négative, parce que cette négation porte sur le verbe qui sert de lien entre l'attribut et le sujet ; dans la proposition contingente, la négation renfermée dans le mot *aucun* ne porte pas sur la copule, qui est ici le verbe *pouvoir* ; elle porte sur le verbe *être* qui fait réellement partie de l'attribut de la proposition. Donc, la modalité du possible tient la place du verbe, et rend ainsi affirmative toute proposition contingente [3].

C'est ainsi que se trouve anéantie, pour ainsi dire, dans les propositions contingentes, toute distinction entre les affirmatives et les négatives. Dès que la modalité devient le lien logique de ces sortes de propositions, on ne doit plus s'étonner de voir qu'on ne fasse, au point de vue de la qualité, aucune distinction entre les possibles. Cette proposition : « Il est possible d'être, « se change en celle-ci : Il est possible de n'être pas ;

[1] « Les propositions de ce genre sont, comme Aristote le dit un peu « plus bas, de véritables propositions affirmatives. » (Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 11.)

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. III, § 7.

[3] *De Interpret.*, cap. XII, § 2 sqq.

« cette proposition : Il est possible d'être à tous, se
« change en celle-ci : Il est possible de n'être à aucun
« ou de n'être pas à tous ; cette proposition : Il est
« possible d'être à quelque, se change en celle-ci : Il
« est possible de n'être pas à quelque[1]. »

Dès que toutes les propositions contingentes sont affirmatives, il n'est plus étonnant qu'elles suivent dans la conversion la règle des affirmatives. L'universelle négative, laquelle n'est en effet négative qu'en apparence, se change en une négative particulière, et, d'après la même remarque, la négative particulière, laquelle est au fond une affirmative, peut se convertir à ses propres termes[2].

La meilleure manière de confirmer ces assertions est assurément de mettre sous les yeux du lecteur les démonstrations elles-mêmes.

Je ne donne point la démonstration des deux premières règles relatives aux deux propositions affirmatives ; ces deux règles ne souffrent aucune difficulté. Le moindre examen suffit pour nous convaincre que tout ce que nous avons affirmé, relativement à la conversion de l'affirmative pure, soit particulière soit universelle, se vérifie également pour les contingentes affirmatives, tant particulières que générales.

Il n'y a donc, à vrai dire, de difficulté que pour les contingentes négatives.

[1] *Analyt. prior*, lib. I, cap. XIII, § 4.

[2] Ces propositions « suivent la règle des affirmatives et non celle des « négatives, l'universelle se convertissant en particulière, la particulière « en ses propres termes. » (Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 11.)

Soit donc : Aucun A peut n'être à B. Je dis que la conversion nous donnera : Quelque B peut n'être pas à A.

Dans la première de ces propositions, B est le sujet et A l'attribut. L'extension du sujet est moindre que celle de l'attribut, puisque dans toute proposition qui n'est pas une définition, le sujet est renfermé dans l'attribut. Cette proposition exprime donc que toutes les parties de B peuvent être exclues de toutes les parties de A, étant bien entendu, ce qui résulte de l'essence même de la proposition logique, que les parties de l'attribut sont plus nombreuses que les parties du sujet.

Essayons maintenant la conversion.

Il ne m'est point permis de dire : Aucun B peut n'être à A, ou, en de meilleurs termes, il est possible qu'aucun B ne soit à A.

Dégageons en effet l'égalité contenue dans la proposition principale. Nous aurons : A égale une partie seulement de B. Rien n'empêche qu'une partie déterminée de B soit séparée de A d'une façon non plus contingente mais nécessaire.

En supposant que cette partie déterminée de B soit, comme je le dis, séparée de A d'une façon nécessaire et non plus contingente, il n'est porté aucune atteinte à la proposition négative qui nous servait primitivement de point de départ, à savoir, aucun A pe utn'être à B. Mais cette proposition ne peut pas se convertir en ses propres termes et devenir la proposition suivante : Aucun B peut n'être à A. Il peut se faire, en effet, que

quelque B, c'est-à-dire une partie déterminée de B soit nécessairement séparée de A. Il reste donc, comme seul résultat possible de la conversion, la proposition suivante : Quelque B peut n'être pas à A. Ce qu'il fallait démontrer.

On aurait pu simplifier singulièrement la démonstration que nous venons de présenter. Rien n'empêchait de donner aux négatives contingentes une autre forme, et, par exemple, au lieu de : Aucun A peut n'être à B, de dire : Tout A peut n'être pas à B [1]. Dans ce cas, la seule puissance de la forme suffit, pour ainsi dire, à donner comme résultat de la conversion la proposition particulière : Quelque B peut n'être pas à A.

Je ne répéterai pas, pour la quatrième règle, la démonstration que je viens de donner pour la troisième ; ces deux démonstrations sont identiques. La particulière négative contingente se convertit en ses propres termes, et demeure une particulière négative. La proposition : Quelque A peut n'être pas à B, devient, après la conversion, la proposition : Quelque B peut n'être pas à A. Il est toujours entendu que ces prétendues négatives équivalent, dans l'ordre du possible, à de véritables affirmatives.

Nous avons vu, plus haut [2], que Théophraste et Eudème avaient fait d'heureuses tentatives pour compléter les démonstrations données par Aristote dans la théo-

[1] Cf. ad Aristotel. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVII, § 14. (Bekk., p. 37, a, l. 18.) — Τὸ « παντὶ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν » ἔλαβεν ἀντὶ τοῦ ἐνδέχεται μηδένι, ὃ καὶ ἀσαφεστέραν τὴν λέξιν ποιεῖ. (Alex., fol. 74, a.)

[2] Ch. VIII.

rie de la conversion des propositions pures. Leurs critiques sont moins fondées, en ce qui concerne la conversion des possibles. Ils ont eu tort de soutenir que la contingente négative universelle doit se convertir en ses propres termes, et qu'elle peut, contrairement à l'avis d'Aristote, demeurer après la conversion une négative universelle [1].

Ils ont eu recours ici au même procédé de démonstration qu'ils avaient déjà employé pour les propositions catégoriques [2]. Si A peut être séparé de tout B, il faut nécessairement que la réciproque soit vraie, et que tout B puisse être séparé de A. Mais Alexandre d'Aphrodise a remarqué avec beaucoup de raison que cet argument ne valait rien.

Sans doute il résulte de la proposition donnée, que tout B est séparé de A, mais non point qu'il en est séparé d'une façon contingente, comme il le faudrait pour que Théophraste et Eudème eussent raison [3]. Rien n'empêche, en effet, que B ne soit séparé de A, en partie d'une façon nécessaire, et en partie d'une façon contingente.

C'est donc à tort, comme on le voit, que Théophraste et Eudème ont essayé de reprendre ici Aristote. Leur prétention de convertir la négative universelle con-

[1] Θεόφραστος δέ φησι καὶ ταυτήν (καθόλου ἀποφατικὴν ἐνδεχομένην) ὁμοίως ταῖς καθόλου ἀποφατικαῖς πρὸς ἑαυτὴν ἀντιστρέφειν. (Codex 1917, in margine ap. Bekk., 150, a, l. 8. Cf. Alex , fol. 72, a.)

[2] Alex., f° 11.

[3] Ἔοικε δὲ Ἀριστοτέλης βέλτιον αὐτῶν λέγειν μὴ φάσκων ἀντιστρέφειν τὴν καθόλου ἀποφατικὴν ἐνδεχομένην ἑαυτῇ κατὰ τὸν διορισμόν· οὐ γὰρ εἴ τί τινος ἀπέζευκται, ἤδη καὶ ἐνδεχομένως ἀπέζευκται αὐτοῦ. (Alex., fol. 74.)

tingente en une négative universelle, n'est aucunement fondée.

Ici se terminent nos remarques sur la conversion et l'opposition des propositions d'après Aristote.

LIVRE TROISIÈME

PREMIÈRE PARTIE

DES DIFFÉRENTES MÉTHODES EMPLOYÉES PAR ARISTOTE POUR DÉMONTRER LES SYLLOGISMES.

CHAPITRE PREMIER

Indication des questions à résoudre.

Aristote a posé les principes de la théorie du syllogisme; ces principes sont la conversion et l'opposition des propositions. Aristote va s'en servir pour démontrer les modes concluants des différentes figures du syllogisme.

Mais il y a, dans les *Analytiques*, plusieurs espèces de démonstrations appliquées, tantôt aux syllogismes catégoriques, et tantôt aux syllogismes modaux.

Nous allons, dans la première partie de ce livre, faire connaître, et dans la seconde discuter chacune de ces différentes espèces de démonstrations.

Ces démonstrations sont au nombre de quatre:

1° La démonstration algébrique directe, pour la-

quelle on emploie les lettres de l'alphabet ; nous l'appellerons encore démonstration géométrique ou littérale ;

2° La démonstration par l'exposition des termes. Il y a deux démonstrations de cette espèce : j'appellerai la première la démonstration par l'exemple ;

3° La démonstration par l'exposition des termes proprement dite. Je répète qu'elle doit être soigneusement distinguée de la précédente.

4° La démonstration par la réduction à l'absurde.

Expliquons brièvement en quoi consiste chacune des quatre espèces de démonstration dans Aristote.

CHAPITRE II

Exposition de la démonstration littérale d'après Aristote.

Toute proposition contient trois éléments : le sujet, le verbe et l'attribut. Le verbe est le seul élément qui ne change point; les idées qui constituent le sujet peuvent varier ; il en est de même de l'attribut, qui désigne tantôt une qualité, et tantôt une autre qualité.

Aristote a parfaitement vu cette différence entre le verbe d'une part, et le sujet ainsi que l'attribut de l'autre. Il s'est efforcé de mettre les deux autres termes de la proposition dans les mêmes conditions que le verbe, et il a trouvé un moyen pour donner au sujet et à l'attribut la même permanence qu'au verbe lui-même.

A cet effet, il s'est servi de lettres pour indiquer soit le sujet soit l'attribut. Tout syllogisme est ainsi

représenté par des propositions analogues à celles-ci : A est à B ; B n'est pas à A, etc. [1].

Ici point de difficulté ; aussi n'insisterons-nous pas sur cette première espèce de démonstration.

CHAPITRE III

Exposition de la démonstration par l'exemple, d'après Aristote.

La démonstration dont nous allons nous occuper se rencontre souvent sous le nom de démonstration par l'exposition des termes ; mais, comme il y a deux sortes de démonstrations par l'exposition des termes, et qu'il faut se garder de toute confusion, nous ne manquerons jamais de donner à celle-ci son vrai nom, et de l'appeler démonstration par l'exemple.

Toute conclusion, dans un syllogisme, se déduit de deux prémisses. Les deux prémisses ont plus d'extension que la conclusion ; elles peuvent ainsi la renfermer.

Toutefois, lorsque vous construisez un syllogisme, et particulièrement dans le cas où vous prenez des lettres pour en représenter les termes, il peut parfaitement arriver que vous ne vous fassiez qu'une idée insuffisante de la valeur de la conclusion. Vous pouvez

[1] « Voici le premier usage des lettres représentant des mots ; c'est un « procédé tout algébrique, c'est-à-dire de généralisation. » (Barthélemy Saint-Hilaire, tr. d'Aristot., tom. II, p. 7. Note *ad Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 4.)

ignorer si véritablement le syllogisme aboutit ou n'aboutit pas.

En effet, de simples lettres ne sauraient avoir entre elles aucun lien logique ; c'est nous qui sommes obligés de créer arbitrairement ce lien. Avec des propositions représentées par ces conventions algébriques, il peut se présenter telle forme du syllogisme qui nous laisse ignorer si, des prémisses données, doit se déduire l'union ou la séparation du sujet et de l'attribut dans la conclusion, indécision qui frappe le syllogisme tout entier d'incertitude.

C'est alors qu'Aristote a recours à la démonstration par l'exemple.

L'indécision signalée peut résulter de l'emploi, non-seulement des formes littérales, mais encore de l'introduction de termes incertains ou obscurs. Aristote remplace les uns et les autres par des idées familières et éprouvées. Il en fait des propositions semblables à celles du syllogisme discuté, et qu'il réunit entre elles par des liens semblables. Alors, nous ne nous trouvons plus en face d'une conclusion qui nous laisse en suspens entre l'affirmation et la négation, et dans le doute sur la véritable nature du rapport logique qui peut exister entre l'attribut et le sujet. Tout au contraire, mis ainsi en présence d'idées qui nous sont particulièrement familières, la matière même des propositions qui servent de prémisses nous conduit, tout d'un trait et sans hésitation, à telle conclusion plutôt qu'à telle autre, à nous prononcer sur la vérité ou l'erreur, l'absurdité ou l'évidence de chaque jugement, à affirmer

enfin que le syllogisme est irréprochable ou que le raisonnement ne saurait aboutir [1].

On peut trouver dans les *Premiers Analytiques* des exemples de la démonstration qui nous occupe, mais ils y sont en petit nombre [2]. La seconde espèce de démonstration par l'exposition des termes, que nous avons appelée démonstration par l'exposition des termes proprement dite, s'y rencontre très-fréquemment. Voyons en quoi consiste cette nouvelle espèce de démonstration, qui est la troisième dans l'ordre que nous avons adopté.

CHAPITRE IV

Exposition de la démonstration par l'exposition des termes, d'après Aristote.

La démonstration que nous appelons démonstration par l'exposition des termes proprement dite, n'est pas autre chose qu'une démonstration par un double exemple. Voici comment elle procède.

Il arrive parfois, et particulièrement dans les syllogismes qui ne doivent point avoir de conclusion, qu'on ne distingue point, au premier coup d'œil, s'ils sont faits pour aboutir ou pour ne point aboutir. A ne con-

[1] « La méthode dont Aristote s'est servi dans la démonstration des « règles précédentes, est une sorte de réduction à l'absurde au moyen « d'un exemple sensible dont l'impossibilité est attestée aussitôt qu'il nous « est offert. C'est ce que les logiciens grecs appellent proprement *expo-« sition*, et les scolastiques aussi. » (Barthélemy Saint-Hilaire, tr. d'Aristote, t. II, p. 8. — Note *ad Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 9.)

[2] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. II. — Id., ibid., cap. VIII.

sidérer que les liens qui unissent entre eux les termes des deux prémisses, vous ignorez si le sujet et l'attribut de la conclusion doivent, en conséquence de la majeure et de la mineure, se réunir ou se séparer.

Voici par quel moyen Aristote a entrepris de venir à bout de cette difficulté.

Ce philosophe prend, pour construire les deux prémisses, des termes dont l'union soit apparente et hors de doute. Il en construit une majeure et une mineure telles que le premier coup d'œil suffit pour nous faire apercevoir l'union du grand terme et du petit terme, la légitimité ou l'erreur d'une conclusion.

Il est facile, jusqu'ici, de reconnaître dans ce procédé la démonstration par l'exemple telle que nous venons de l'exposer au chapitre précédent. Aristote y a ajouté un complément pour rendre la démonstration plus complète, et c'est ce complément qui constitue ce que nous avons appelé l'exposition des termes. Voici en quoi elle consiste.

Il peut arriver qu'avec les termes donnés, on aboutisse, par exemple, à une conclusion négative. Reste à prouver que cette conclusion est légitime, ou, si elle est le résultat d'une erreur, reste à découvrir et à reconnaître cette erreur. Pour arriver à ce résultat, voici comment on procède.

On prend de nouveau trois termes pour en faire un second syllogisme, et voici ce qui arrive avec ces termes nouveaux. Si la conclusion du premier syllogisme n'est point légitime, le second aboutira à une conclusion contraire. Cette conclusion sera affirmative, alors que la

conclusion du premier était négative. Dès qu'en changeant non point la forme mais la matière du syllogisme, les termes des propositions et non point les rapports logiques de ces termes entre eux, on peut arriver à une conclusion tour à tour affirmative ou négative, c'est que, par le fait, il n'y a point de conclusion ni de syllogisme d'où cette conclusion dérive.

J'emprunterai à Aristote un exemple destiné à faire comprendre ces explications.

Soit dans la première figure le syllogisme suivant :

A est à tout B,

B n'est à aucun C.[1]

Je dis que ce mode ne peut donner aucune conclusion dans la première figure.

Je vais prouver cette assertion à l'aide de la méthode dite par l'exposition des termes.

Pour suivre les règles que j'ai marquées, je vais, sans changer la forme logique du syllogisme, employer tour à tour des termes différents. J'aboutirai ainsi tantôt à une conclusion affirmative et tantôt à une conclusion négative.

Accomplissons la première partie de l'expérience, et prenons les termes suivants.

Animal. — Homme. — Cheval. Avec ces termes, je construirai le syllogisme que voici :

Tout homme est animal,
Or aucun cheval n'est homme,
Donc tout cheval est animal.

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. IV, § 6.

On voit que cet exemple aboutit à une conclusion qui est tout à la fois universelle et affirmative.

Prenons maintenant d'autres termes, par exemple les termes suivants :

Animal — Homme — Minéral. Accomplissons la seconde partie de l'expérience.

Je conserverai au syllogisme la même forme, et voici ce que deviendront mes prémisses et ma conclusion :

Tout homme est animal;

Or nul minéral n'est homme,

Donc nul minéral n'est animal.

Cette conclusion est universelle comme celle du premier syllogisme, mais elle est négative, tandis que l'autre est affirmative.

Il est donc démontré par ce double exemple, qu'on peut conclure les contraires, en changeant seulement les termes des propositions. Le dernier résultat de tous ces raisonnements, c'est qu'il ne saurait y avoir de syllogisme avec les prémisses qu'on a prises. C'était là précisément ce qu'on avait à démontrer.

Il n'est peut-être pas une page des *Premiers Analytiques* où Aristote n'emploie cette forme de démonstration; il s'en sert presque constamment, lorsque la forme du syllogisme est vicieuse et qu'elle ne doit point donner de conclusion.

CHAPITRE V

Exposition de la démonstration par la conversion à l'absurde, d'après Aristote.

Nous appelons cette quatrième espèce de démonstration dont nous allons parler, conversion à l'absurde; cette expression ne se trouve dans aucune logique. Les scolastiques lui ont en général donné le nom *d'obversion* [1]. Monlorieux, dans sa traduction latine et dans ses commentaires lui donne le nom de *réciprocation* [2]. Les autres auteurs l'appellent simplement *conversion*, sans rien ajouter de plus [3]. Cette expression

[1] « *Convertir un syllogisme* : Aristote se sert ici du même mot qu'il a « employé pour la conversion des propositions, liv. I, ch. II, § 3. Les « scolastiques au contraire ont créé une expression nouvelle, et ils ont « appelé *obversion* la conversion appliquée non plus aux propositions, « mais au syllogisme; ils ont eu raison. L'idée est différente, l'expression « doit l'être aussi. » (Barthélemy Saint-Hilaire, *ad Analyt. prior.*, lib. II: cap. VIII, § 1; trad., t. II, p. 242–243.)

[2] « *Reciprocare* est, transmutata conclusione, efficere ratiocinationem « quæ concludat aut extremum medio non convenire, aut hoc ipsi ultimo. » (Joannis Baptistæ Monlorii, *Perfectissima in Aristotelis Analyticorum priorum seu de ratiocinatione libros duos latinitate a se donatos paraphrasis et scholia*. Francofurti, 159, trad., cap. VIII, lib. II; cf. l'argument de ce chapitre et sa paraphrase, p. 314–315.)

[3] Cf. Aristot., *Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, ed. Bekker, p. 59, lib. I, ἀντιστρέφειν. — Boethii *Interpret.*, ed. 1., p. 509, « convertere. » — Julii Pacii *Interpret.*, ed. Bekker, p. 32, « convertere. » — Ejusdem *Comment. analyt.*, Colonia Allobrogum, 1605. « Sequitur quarta syllogismorum facultas quæ vocatur conversio, vel per conversionem ratiocinatio, » p. 21. —Albert. Magn., tom. I, p. 461, tr. III; *de Conversivo Syllogismo*.—Joannis Duns Scoti *Opera omnia collecta*... a PP. Hibernis collegii Romani Sancti Isidori professoribus, Lugduni, 1639, tom. I, p. 336, b. *In universam logicam quæstiones*. Sup., lib. II, *Priorum Analyticorum* quæstio v. « Utrum syllogismus conversivus differat a syllogismo ad impossibile. »

laisse à désirer ; il y a en effet tout à la fois une conversion des propositions et une conversion des syllogismes. On ne saurait deviner, à moins d'ajouter quelque chose à la définition, s'il est question des propositions ou des syllogismes. Voilà pourquoi au mot *conversion*, qui ne suffit point, nous ajoutons comme complément les deux mots : *par l'absurde*. Je pense que les explications qui vont suivre justifieront suffisamment la convenance de cette dénomination.

Expliquons maintenant en quoi consiste la démonstration par la conversion à l'absurde.

Il est de la plus haute importance de ne point confondre les conversions des propositions, avec les conversions du syllogisme.

On convertit une proposition en plaçant, soit dans l'affirmative, soit dans la négative, le sujet à la place de l'attribut, et, par conséquent, l'attribut à la place du sujet.

Nous avons déterminé les conditions auxquelles peut avoir lieu ce changement.

Si la conversion d'une proposition entraîne quelque changement, ce changement ne peut porter que sur la quantité, et non point sur la qualité des propositions. Ainsi, cette proposition : Tous les hommes sont mortels, devient, après la conversion, la proposition suivante : quelques êtres mortels sont hommes. L'universelle a été changée en une particulière ; la quantité seule de la proposition a été modifiée.

La conversion des syllogismes, au contraire, et j'entends leur conversion à l'absurde, dont nous nous

occupons en ce moment, roule, non plus sur la quantité, mais sur la qualité des propositions.

Étant donné un syllogisme composé de trois propositions, je suppose qu'on ignore s'il a, ou s'il n'a pas une conclusion, si cette conclusion est légitime ou si elle ne l'est pas.

La question étant ainsi posée, il est évident qu'il ne s'agit point des prémisses. Celles-ci vous sont données pour vraies et doivent être admises sans contestation. Tout l'effort de la critique et toutes les ressources de la méthode doivent porter sur la conclusion, afin de découvrir si cette conclusion est vraie ou si elle est fausse.

Tant que cette conclusion n'aura pas été démontrée, elle demeure douteuse et incertaine : on ne saurait à coup sûr ni l'affirmer ni la nier.

Une fois la démonstration reconnue nécessaire, procédons à sa construction et à son achèvement.

Admettons que la conclusion douteuse soit une conclusion fausse, et prenons, par conséquent, la proposition opposée. Je nierai la conclusion en prenant soit sa contraire soit sa contradictoire [1]. A l'aide de cette proposition nouvelle, je construirai un second syllogisme dont les éléments seront les suivants :

1° L'affirmation nouvelle qui est la contraire ou la contradictoire de la conclusion primitive;

[1] Διαφέρει δὲ τὸ ἀντικειμένως ἢ ἐναντίως ἀντιστρέφειν τὸ συμπέρασμα· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς γίνεται συλλογισμὸς ἑκατέρως ἀντιστραφέντος. (*Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, § 2.)

2° L'une ou l'autre des deux prémisses de l'ancien syllogisme.

C'est ainsi que nous nous trouvons avoir à notre disposition deux prémisses, et, par conséquent, un syllogisme nouveau.

La conclusion de ce syllogisme nouveau est, ou la contraire, ou la contradictoire de celle des deux prémisses qui ne fait point partie de ce syllogisme nouveau.

Mais les deux prémisses de l'ancien syllogisme nous avaient été données toutes les deux pour vraies; nous aboutissons donc à l'absurde, puisque nous sommes conduits à nier l'une d'entre elles. Cette conséquence absurde est le véritable terme de toute l'argumentation, et nous allons avoir à y revenir pour en mieux faire sentir la portée.

Ainsi le procédé de la conversion à l'absurde se réduit à ceci : on construit un nouveau syllogisme au moyen 1° de l'une des deux prémisses de l'ancien, 2° au moyen de la contraire ou de la contradictoire de l'ancienne conclusion. On arrive ainsi à contredire l'autre prémisse, et, comme cette prémisse avait été donnée pour vraie, la conclusion est effectivement absurde [1].

Reste à savoir quelle place on doit assigner aux deux prémisses qui constituent le nouveau syllo-

[1] « Inferenda est propositio contradictio consequentiæ negatæ : ex qua, et ex altera præmissarum jam concessarum fit syllogismus perfectus, concludens propositionem contradictoriam, vel contrariam alterius præmissæ concessæ; proinde cogitur concedere duas contradictorias simul

gisme. « La proposition contraire à la conclusion doit « toujours tenir la place de celle des deux prémisses « que l'on veut contredire. En supposant qu'on veuille « nier la majeure du syllogisme primitif, la proposi- « tion opposée à la conclusion doit servir de majeure « et précéder l'ancienne mineure ; si c'est la mineure « qu'on veuille nier, l'opposée de la conclusion doit « servir de mineure et suivre par conséquent l'an- « cienne majeure [1]. »

On voit maintenant pourquoi nous avons donné à cette démonstration le nom de démonstration par la conversion à l'absurde. Cette conversion du syllogisme porte sur la qualité des propositions et conduit à affirmer une absurdité.

CHAPITRE VI

Conversion à l'absurde par la contraire, d'après Aristote.

On voit, par ce qui précède, que la conversion à l'absurde s'accomplit de deux manières, en employant tour à tour, soit la contraire, soit la contradictoire de l'ancienne conclusion.

Nous allons traiter séparément de ces deux espèces de conversions à l'absurde.

Un syllogisme est donné : il se compose de trois

veras. (Collegii Complutensis, ed. laudat. *Breves ad Logicam Aristotelis institutiones*, lib. III, *de Argumentatione*, cap. VI; *de Probatione Syllogismorum perfectorum et Reductione imperfectorum*, p. 26, b.)

[1] Albert. Magn., l. l., p. 461, a.

propositions, des deux prémisses qui sont prises pour accordées, et de la conclusion dont la valeur logique demeure incertaine.

Dès que la conclusion est incertaine elle peut être niée ; on peut lui opposer, soit la contraire qui diffère seulement par la qualité, soit la contradictoire qui diffère à la fois par la qualité et par la quantité [1]. Exemples : tous les hommes sont injustes, aucun homme n'est injuste, propositions contraires : tous les hommes sont injustes, quelque homme n'est pas injuste, propositions contradictoires [2].

Je dis que la contraire, comme la contradictoire, peuvent également servir à nier la conclusion d'un syllogisme, puisque deux contraires, pas plus que deux contradictoires, ne sauraient être vraies toutes les deux en même temps, et que nécessairement l'une des deux est fausse [3].

Ici nous allons procéder par la contraire, sauf à étudier plus tard la démonstration par la contradictoire.

Soit donc la contraire de la conclusion de l'ancien syllogisme. J'instituerai un syllogisme nouveau dont les prémisses seront les suivantes :

[1] « La proposition universelle affirmative et la proposition particulière « négative (tout, non tout) sont contradictoires, comme l'universelle néga- « tive et la particulière affirmative (aucun, quelque) ; la proposition uni- « verselle affirmative et l'universelle négative (tout, aucun) ne sont que « contraires. » (Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 243.)

[2] Λέγω δ' ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ παντὶ τῷ οὐ παντὶ καὶ τὸ τινὶ τῷ οὐδενί, ἐναντίως δὲ τὸ παντὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τὸ τινὶ τῷ οὐ τινὶ ὑπάρχειν. (*Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, § 2.)

[3] Cf. *Logique de Port-Royal*, part. II, ch. IV ; *Institut. philos.*, vulg. dict. *Philos. Lugdun.*, t. I ; *Logica : Diss. II*, cap. II, sect. 2, propos. I, § 3.

— d'abord cette contraire dont nous parlons;

— en second lieu, l'une des deux prémisses de l'ancien syllogisme.

Ces deux propositions constituent un syllogisme nouveau, dont la conclusion est la contraire de celle des deux prémisses de l'ancien syllogisme dont on n'a point fait usage pour construire le nouveau.

Vous avez donc en présence deux propositions contraires : d'une part, celle des deux prémisses de l'ancien syllogisme dont on n'avait pas fait usage; d'autre part, la conclusion du syllogisme nouveau.

Or, il n'est point possible que deux contraires soient vraies toutes les deux en même temps.

Donc, de ces deux propositions opposées, il faut qu'il y en ait une fausse.

Or, les deux prémisses de l'ancien syllogisme étaient toutes les deux prises pour accordées; elles ont l'une et l'autre une valeur incontestée : elles sont en dehors de la discussion.

On est donc conduit à admettre que celle de ces deux propositions qui est fausse, est la conclusion du nouveau syllogisme.

Si cette conclusion est fausse, cette erreur ne peut venir que de la fausseté, ou des deux prémisses, ou de l'une d'entre elles. Le faux ne saurait se conclure du vrai [1].

Mais l'une des deux prémisses du second syllogisme

[1] Ἐξ ἀληθῶν μὲν οὖν οὐκ ἔστι ψεῦδος συλλογίσασθαι. (*Analyt. prior.*, lib. II, cap. II, § 2.) Cf. § 8. *Analyt. post.*, lib. I, cap. XIII.

est admise comme vraie, puisqu'elle n'est rien autre chose que l'une des deux prémisses de l'ancien syllogisme, transportée sous sa forme primitive dans le second.

La dernière supposition qui nous reste à faire, c'est que l'autre prémisse de ce nouveau syllogisme soit la proposition fausse que nous cherchons.

Cette autre prémisse, c'est la contraire de la conclusion de l'ancien syllogisme. Ce qu'il fallait démontrer.

Quoique la première partie de ce troisième livre doive se borner à une simple exposition, je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici que tout cet appareil d'arguments n'aboutit à aucun résultat.

Sans doute, en procédant ainsi, on démontre parfaitement que la contraire de la conclusion de l'ancien syllogisme est fausse, puisque, employée comme prémisse, elle conduit, à son tour, à une conclusion fausse.

Mais cette conséquence n'entraîne et n'implique en aucune manière la légitimité ni la vérité de la conclusion de l'ancien syllogisme, puisque deux contraires peuvent parfaitement être fausses toutes les deux en même temps.

C'est au reste ce que nous nous proposons d'expliquer ultérieurement avec plus de détail.

CHAPITRE VII

Application de la conversion à l'absurde par la contraire, d'après Aristote.

Quelques-uns des plus grands commentateurs d'Aristote se sont fait ici du syllogisme conversif une opinion facile à saisir, mais impossible, suivant moi, à défendre. Cette opinion me paraît tout à fait en dehors des termes, comme de la pensée d'Aristote.

Il leur a semblé qu'on pouvait également appliquer la conversion à un syllogisme dont les prémisses seraient fausses. De cette façon, le second syllogisme que l'on est conduit à construire pour opérer la conversion à l'absurde, bien loin d'être lui-même un syllogisme absurde ou faux, « pourrait au contraire, dans le « cas où le premier syllogisme n'aurait eu qu'une seule « de ses deux prémisses fausse, se composer lui-même « de deux prémisses vraies et aboutir à une conclusion « vraie également [1]. »

Cette opinion ne saurait se soutenir. On ne voit pas à quoi servirait la conversion d'un syllogisme dont les prémisses n'auraient point été accordées. En pareil cas, il n'y a pas même de syllogisme, et par conséquent, pas d'argumentation possible. En second lieu, Aristote s'est expliqué suffisamment sur la conversion à l'absurde et a suffisamment répété qu'elle ne saurait s'ef-

[1] Duns Scot. op. I., l. I, quæstio VI, p. 337.
Cf. « Conversivus indifferenter supponit vel verum vel falsum, et concludit indifferenter vel verum vel falsum. » (Albert. Magn., op. I., l. I, tract. IV, p. 469.)

fectuer qu'à la condition de prendre pour accordées les prémisses du syllogisme sur lequel on opère. J'estime donc que les commentateurs du philosophe grec ont dénaturé ici sa véritable pensée. Je le dis avec le respect qu'on doit aux noms de ces grands logiciens, je ne trouve rien dans Aristote qui puisse nous autoriser même à supposer que le syllogisme conversif puisse jamais être un syllogisme aboutissant à une conclusion vraie.

Je crois donc devoir me prononcer ici contre l'autorité d'Albert-le-Grand, de Duns Scot, et de la plupart des philosophes scolastiques. Je maintiens contre eux la véritable pensée d'Aristote.

Il me reste maintenant à faire voir comment ce philosophe s'est servi de cette sorte de démonstration.

Aristote a consacré plusieurs chapitres des *Premiers Analytiques*[1] aux applications de la conversion à l'absurde. Je me contenterai de donner, d'après son texte, le résumé des règles qu'il propose.

Toutes les fois qu'on entreprend de démontrer un syllogisme par la conversion à l'absurde, on peut aboutir à nier, soit la majeure, soit la mineure.

Nous ne perdons pas de vue qu'il y a trois figures du syllogisme, et au besoin nous les rendrions de nouveau présentes à notre esprit à l'aide de ces vers si connus :

Barbara, celarent, etc.

La question à résoudre est la suivante : peut-on à l'aide de la conversion à l'absurde, et en prenant la

[1] *Analyt. prior.*, lib II, cap. VIII, IX, X.

contraire de la conclusion, arriver à contredire, à son gré, la majeure ou la mineure dans chacun des modes connus des trois figures?

Première figure.

La première figure renferme quatre modes concluants: *Barbara, celarent, darii, ferio.*

Considérons d'abord les deux premiers modes, à savoir: *Barbara, celarent.*

On ne saurait, dans ces deux modes, contredire la majeure en prenant pour point de départ la contraire de la conclusion.

En effet, on ne saurait contredire la majeure autrement qu'en construisant un syllogisme de la troisième figure. Or, toutes les conclusions des modes concluants de la troisième figure sont des propositions particulières [1], tandis que la majeure des deux modes que nous examinons est universelle. La proposition contraire à une proposition universelle est universelle elle-même, puisque les contraires diffèrent entre elles par la qualité et non par la quantité. Il résulte donc de la nature même de la conversion à l'absurde, qu'on ne saurait contredire les deux syllogismes *barbara* et *celarent*, en prenant le contraire de la conclusion pour aboutir à la destruction de la majeure, et en opérant, comme on est contraint de le faire, dans un des modes de la troisième figure.

[1] ...*Darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.*

Quant à la destruction de la mineure, elle se réalise, on ne peut plus facilement dans ces deux modes, par la contraire.

Cette destruction de la mineure s'accomplit par la construction d'un syllogisme de la seconde figure.

En observant les règles indiquées pour la conversion du syllogisme, on voit que la mineure du mode *barbara* se détruit par la contraire de la conclusion dans le mode *camestres*.

De même la mineure du mode *celarent* se détruit par la contraire de la conclusion dans le mode *cesare*.

Le mode *celarent* et le mode *cesare* appartiennent l'un et l'autre à la seconde figure.

Nous avons encore à examiner les deux derniers modes de la première figure : à savoir *darii* et *ferio*.

Ni la majeure ni la mineure de ces deux modes ne sauraient être détruites par la conversion au moyen de la contraire.

La majeure ne saurait se contredire qu'au moyen d'un syllogisme construit dans la seconde figure. Mais la contraire de la proposition I est la proposition O ; pareillement la contraire de la proposition O est la proposition I. Nous aurions donc ainsi pour majeure d'un syllogisme construit dans la seconde figure une proposition particulière : or, il n'existe pas dans la seconde figure de mode concluant dont la majeure soit particulière.

Quant à la mineure de ces deux modes, on ne saurait la contredire que par un syllogisme construit dans la troisième figure. Ces syllogismes donneraient pour con-

clusion, après la conversion, la proposition O, laquelle n'est point contraire à la mineure I de *darii* et de *ferio*. En effet la particulière négative n'est point la contraire de la particulière affirmative ; elles peuvent être vraies toutes les deux en même temps, propriété qui ne se trouve point dans les contraires. Aussi leur a-t-on donné, l'une par rapport à l'autre, le nom de *subcontraires*.

Seconde figure[1].

Les quatre modes concluants de la seconde figure sont les suivants :

Cesare, camestres, festino, baroco.

On ne saurait, dans la seconde figure, détruire la majeure par la contraire de la conclusion.

En effet, cette majeure est universelle dans les quatre modes.

La contraire d'une universelle ne saurait être qu'une universelle, puisque ces propositions ne peuvent différer que par la qualité, et non point par la quantité.

La conversion à l'aide de laquelle se détruirait la majeure ne peut s'accomplir qu'à l'aide d'un syllogisme construit dans la troisième figure.

Or, toutes les conclusions de la troisième figure sont particulières.

Donc, la conversion par la contraire ne saurait donner la contraire de la majeure d'aucun des quatre modes concluants de la seconde figure.

Voyons maintenant la mineure.

[1] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. IX.

Prenons, d'abord, les deux premiers modes : *cesare* et *camestres*.

On peut détruire la mineure de tous les deux, au moyen de la conversion par les contraires.

Cette destruction s'accomplit à l'aide d'un syllogisme construit dans la première figure.

La mineure du mode *cesare* se détruit à l'aide d'un syllogisme construit dans le mode *celarent*, et la mineure de *camestres* à l'aide d'un syllogisme construit en *barbara*.

Les mineures des deux modes *festino* et *baroco* ne sauraient être détruites par la contraire de la conclusion.

En effet, les deux syllogismes que l'on est amené à construire sont l'un en *ferio* et l'autre en *darii*, de la première figure ; les deux conclusions sont donc, semblablement à ce que nous avons fait remarquer plus haut, non pas les contraires, mais les subcontraires des mineures des deux modes *festino* et *baroco*.

Troisième figure [1].

Les modes concluants de la troisième figure sont les suivants :

Darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

La règle de cette figure est purement négative : « En convertissant par la contraire de la conclusion, on « ne saurait détruire ni la majeure ni la mineure d'au- « cun de ces syllogismes [2]. »

La destruction de la majeure s'accomplirait dans la

[1] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. x.
[2] Ibid., § 1.

première figure. Les contraires des deux propositions I et O, qui représentent les conclusions de la troisième figure, sont les propositions O et I. « Encore faut-il « supposer qu'on acceptera les subcontraires pour de « véritables contraires [1]. ».

Même avec cette supposition, nous nous trouverions en présence de syllogismes de la première figure dont les majeures seraient des particulières. Cette combinaison ne se trouve pas dans les modes concluants de la première figure : donc la majeure de la troisième ne saurait être détruite par la contraire de la conclusion.

J'en dis autant de la mineure. Cette mineure se détruirait à l'aide d'un syllogisme construit dans la seconde figure, mais il y a ici une remarque à faire.

Nous avons eu plus haut l'occasion de poser cette règle générale : dans le syllogisme conversif, la proposition contraire à la conclusion de l'ancien syllogisme doit prendre, dans le nouveau, la place de celle des deux prémisses que l'on se propose de détruire.

Il est facile de se convaincre que dans les modes de la figure qui nous occupe, on ne saurait, en se conformant à cette règle, arriver à une conclusion qui détruise en effet la conclusion de l'ancien syllogisme. Il résulte de cette impossibilité que la contraire de la conclusion de l'ancien syllogisme, prise pour point de départ du syllogisme nouveau, doit, dans ce syllogisme nouveau, prendre la place de la majeure et non point de la mineure, quoique ce soit la mineure et non la

[1] Albert. Magn., l. I, cap. I, p. 461.

majeure qu'on se propose de détruire par le raisonnement qu'on institue [1].

Dès qu'il en est ainsi, dès que pour détruire la mineure d'un syllogisme de la troisième figure, il nous faut prendre, pour en faire la majeure d'un syllogisme de la seconde figure, la contraire de la conclusion des six modes de la troisième, voici ce qui arrive : c'est que, les conclusions des modes utiles de cette troisième figure étant invariablement des particulières, soit affirmatives soit négatives, leurs contraires sont pareillement des particulières. Or une particulière ne saurait devenir la majeure d'un des modes de la seconde figure, attendu que les quatre modes utiles de la seconde figure ont pour majeures des universelles. Donc, enfin, la mineure des six modes : *darapti*, *felapton*, *disamis*, *datisi*, *bocardo*, *ferison*, ne saurait se détruire par la contraire dans la seconde figure [2]. Ce qu'il fallait démontrer.

[1] Syllogismus primus :

dar = Omnis voluptas est utilis ;
ap = Omnis voluptas est expetenda ;
ti = Aliquod expetendum non est utile :

Non evertitur minor propositio :

o = Aliquid expetendum non est utile ;
a = Omnis voluptas est utilis.

Nihil concluditur. (Jul. Pacii, *Ann. ad Aristotel. Analyt. prior.*, lib. II ap. x.)

[2] J'ai à relever ici une erreur de quelque importance, laquelle a échapp à l'attention de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Il a avancé par mégarde que le mode *darapti* se convertissait dans la troisième figure. Voici les paroles du savant traducteur :

« Syllogismes en *darapti* dont les prémisses ne peuvent être détruites « par la conversion de la contraire. Premier syllogisme : A est à tout C ; « B est à tout C; donc A est à quelque B... Troisième syllogisme qui ne

Ainsi donc en ce qui regarde la conversion, « on « peut remarquer que dans la première figure les « syllogismes se forment par la figure moyenne et la « dernière;..... dans la seconde, les propositions sont « détruites par la première et la dernière.... Enfin, « dans la dernière figure, elles sont détruites par la « première et par la moyenne [1]. »

Nous avons déterminé les modes et les figures dans lesquelles s'accomplissait la destruction de la majeure ou de la mineure par la contraire [2]; il nous faut mainte-

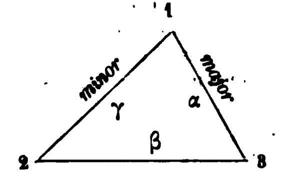
« détruit pas la mineure : A est à tout C; A n'est pas à quelque B; pas de « conclusion. Le second et le troisième syllogisme n'ont pas de conclusion, « parce que le mode O A est inutile dans la première figure, et A O dans « la troisième. » (Tome II, p. 252.)

J'ai cru d'abord à une méprise de plume et non pas à une erreur; cependant M. Barthélemy Saint-Hilaire renvoie lui-même au sixième chapitre du premier livre des *Premiers Analytiques*, § 16, où il est question du mode A O, lequel ne conclut pas dans la troisième figure. Il résulte des propres paroles du traducteur, telles que nous les avons citées, que le mode *darapti* se convertit bien en effet dans la seconde figure et non point dans la troisième; il suffit de se rappeler le vers employé dans les écoles :

Sub præ, tum præ præ, tum sub sub, denique præ sub.

[1] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. x, § 18.

[2] « Ut autem hæc omnia facilius appareant, hoc brevi typo repræsentatur :



« Ut hujus figuræ usus intelligatur, sciendum est numeris illis 1, 2, 3 significari tres syllogismorum figuras, lineis autem trianguli notari propositiones : adscriptæ sunt singulis lineis litteræ græcæ ut intelligatur quæ propositio sit, nam α majorem propositionem significat ; γ minorem ; β si comparetur cum α est minor propositio, si cum γ est major : sic enim

nant définir la conversion à l'absurde par la contradictoire, et déterminer les cas et les conditions dans lesquels elle s'accomplit.

CHAPITRE VIII

Conversion à l'absurde par la contradictoire, dans Aristote.

Nous avons eu déjà l'occasion de démontrer qu'autre chose est la conversion par la contraire, autre chose la conversion par la contradictoire [1]. Je n'ignore pas qu'il est souvent arrivé à Aristote de confondre, dans les termes qu'il emploie, ces deux opérations [2], et de les désigner, l'une comme l'autre, par le même mot, ἀντικεῖσθαι [3]. Toutefois, il est hors de doute pour quiconque lit attentivement le texte de sa logique, particulièrement en ce qui concerne la conversion qui va nous

binæ litteræ accipi semper debent, ut quæ in alphabeto est prior majorem propositionem indicet, posterior minorem. Quo tamen facilius hoc intelligatur, in ipsa figura adscripsi etiam hanc interpretationem: nam ubi est α, ibidem scriptum est *major*; ubi γ, *minor*; ubi β, *major* et *minor*. Si igitur scire vis in qua figura fiat syllogismus conversivus, constitue primum syllogismum in eo angulo in quo est numerus syllogismi figuram indicans, id est syllogismum primæ figuræ in primo angulo; secundæ in secundo, tertiæ in tertio; et inspice duas lineas ad eum angulum ducentes, ac duos numeros extremis illis lineis adscriptos. Sic habebis figuras in quibus fiunt syllogismi conversivi quorum alter evertit majorem, alter minorem... » (Jul. Pacii *Comment. Analyt.*, p. 225.)

[1] Voir plus haut, chap. v.

[2] « *Propositions opposées*, soit contraires, soit contradictoires. Du reste, « Aristote se sert du même mot pour exprimer l'idée générale d'*opposé*, « et l'idée spéciale de *contradictoire*. » (Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 276.)

[3] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. xv, § 2.

occuper, qu'Aristote n'a pas laissé de mettre une différence entre les deux mots ἀντικειμένως, ἐναντίως [1], entre la proposition contraire et la proposition contradictoire.

Les contradictoires s'opposent entre elles de deux façons : « l'universelle affirmative à la négative parti« culière, l'affirmative particulière à la négative géné« rale [2]. » Tel est le point de départ de la conversion par la contradictoire.

Un syllogisme est posé dont les prémisses sont de part et d'autre accordées ; il n'y a de dissentiment que sur la conclusion. Cette conclusion vous paraît bonne, elle paraît illégitime à vos adversaires. C'est là qu'est tout le nœud de la question.

Dès que vos adversaires contestent la conclusion de ce syllogisme, vous êtes autorisé à prendre la contradictoire de cette conclusion : c'est entrer complétement dans l'opinion même de vos adversaires.

Je construis maintenant un syllogisme nouveau, dans lequel l'une des deux prémisses est la contradictoire de la conclusion de l'ancien syllogisme, et dont l'autre est, suivant les cas, ou la majeure, ou la mineure de cet ancien syllogisme.

Suivant que vous avez conservé, dans votre syllogisme nouveau, l'une ou l'autre de ces deux prémisses, vous aboutissez, dans votre conclusion, à nier l'une ou l'autre des deux prémisses de l'ancien syllogisme.

Or, il faut bien remarquer que nous avons employé

[1] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, § 2.
[2] Ibid.

pour détruire la majeure ou la mineure du syllogisme ancien, la contradictoire et non pas la contraire.

Or les contradictoires ne peuvent pas être vraies toutes les deux en même temps.

D'un autre côté, on avait débuté par tomber d'accord sur la vérité des deux prémisses.

Donc la contradictoire de l'une d'entre elles est fausse.

Mais cette contradictoire qui est fausse, n'est rien autre chose que la conclusion même du nouveau syllogisme.

Toute conclusion fausse dérive de prémisses qui sont fausses toutes les deux, ou dont l'une n'est point vraie.

Or quelles sont les prémisses du nouveau syllogisme que nous avons construit?

Nous y introduisons d'abord la prémisse majeure ou la prémisse mineure qui se trouvait déjà dans l'ancien syllogisme.

Or, les deux prémisses de cet ancien syllogisme étaient, l'une et l'autre, en dehors de la discussion.

Donc, ni la majeure ni la mineure conservées ne peuvent être fausses, ni l'une ni l'autre.

Je rencontre en second lieu, dans le nouveau syllogisme, la contradictoire de la conclusion de l'ancien. J'en ai fait, comme on se le rappelle, l'une des deux prémisses de mon syllogisme nouveau.

Dès qu'il faut, de toute nécessité, que l'une des deux prémisses soit fausse, celle qui se trouve dans ce cas est la contradictoire de la conclusion du premier syllogisme.

Mais deux propositions contradictoires ne peuvent être toutes les deux fausses, et la fausseté de l'une entraîne la vérité de l'autre[1].

On aboutit enfin à ce résultat, que la contradictoire de la conclusion de l'ancien syllogisme étant fausse, cette conclusion elle-même est vraie.

Ce qu'il fallait démontrer.

CHAPITRE IX

Emploi de la conversion à l'absurde par la contradictoire, d'après Aristote.

Nous savons maintenant en quoi consiste la conversion à l'absurde par la contradictoire. Il nous reste à voir, maintenant, comment cette sorte de démonstration s'applique en détail à la conversion des syllogismes[2].

Nous ne rencontrerons point ici les mêmes difficultés que dans l'étude de la conversion à l'absurde par la contraire. Nous avons vu que par ce moyen un grand nombre de modes ne pouvaient être détruits. Ici, au contraire, il n'en est aucun qui échappe à la généralité de la méthode, et la conversion n'offre d'ailleurs aucune difficulté.

[1] *Philosophia Lugdunensis*, p. 240. Cf. *Port-Royal*, part. II, cap. IV.

[2] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII, IX, X. Cf. Jul. Pacii *Comment. Analyt.*, p. 226.

Première figure.

Dans la première figure, la destruction de la majeure par la contradictoire s'accomplit par les modes de la troisième; la destruction de la mineure, par les modes de la seconde figure. En voici le tableau :

La destruction de *barbara* s'accomplit en *bocardo;*
De *celarent*. . . . en *disamis;*
De *darii*. . . . . en *ferison;*
De *ferio*. . . . . en *datisi*.

Quant à la mineure,
Celle de *barbara* se détruit en *baroco*;
De *celarent*. . . . en *festino;*
De *darii*. . . . . en *camestres;*
De *ferio*. . . . . en *cesare*.

Ainsi, comme on le voit, la majeure et la mineure des modes de la première figure sont détruits par la contradictoire dans des modes de la seconde et de la troisième.

Seconde figure.

Dans la seconde figure, la destruction de la majeure par la contradictoire s'accomplit dans la troisième, et la destruction de la mineure dans la première.

La destruction de la majeure s'accomplit de la façon suivante :

Celle de *cesare*. . . en *ferison;*
De *camestres* . . . en *datisi;*

De *festino* . . . . . en *disamis*;
De *baroco* . . . . en *bocardo*.

Quant à la mineure,
Celle de *cesare* se détruit en *darii*;

De *camestres* . . . en *ferio*;
De *festino* . . . . en *celarent*;
De *baroco* . . . . en *barbara*.

Donc la majeure et la mineure des modes de la seconde figure se détruisent par la contradictoire dans des modes de la troisième et de la première.

Troisième figure.

Dans la troisième figure, la destruction contradictoire de la majeure s'accomplit dans la première, et la destruction contradictoire de la mineure dans la seconde.

Les modes concluants de la troisième figure s'énoncent d'ordinaire dans l'ordre suivant :

1. *Darapti*,
2. *Felapton*,
3. *Disamis*,
4. *Datisi*,
5. *Bocardo*,
6. *Ferison*.

Pour la facilité de la démonstration, nous changerons ici quelque chose à l'ordre consacré. Nous laisserons de côté, pour un instant, les deux modes *darapti* et

felapton, et nous nous occuperons d'abord des quatre derniers.

Parlons d'abord des majeures.

Celle de *disamis* se détruit en *celarent;*
De *datisi* . . . . en *ferio;*
De *bocardo*. . . . en *barbara;*
De *ferison* . . . . en *darii*.

Quant à la mineure,
Celle de *disamis* se détruit en *festino;*
De *datisi*. . . . . en *cesare;*
De *bocardo*. . . . en *baroco;*
De *ferison* . . . . en *camestres*.

Dans ces quatre modes, il ne se présente ni difficultés à vaincre, ni remarques nouvelles à faire.

Venons maintenant aux deux modes *darapti* et *felapton*.

La majeure de *darapti* se détruit en *celarent*, et la mineure en *cesare*.

La majeure de *felapton* se détruit en *barbara*, et la mineure en *camestres*.

Il se présente ici une remarque importante.

Bien que nous ayons pris, pour construire notre nouveau syllogisme, la contradictoire de la conclusion de l'ancien, la conclusion à laquelle nous aboutissons nous-même par ce nouveau syllogisme n'est pas la contradictoire, mais la contraire, soit de la majeure, soit de la mineure de l'ancien. Dans les deux conversions du mode *darapti*, les deux propositions E et A, qui sont mises en face l'une de l'autre, sont opposées en tant que contraires, mais non point en tant que contradic-

toires, et il en va de même des deux conversions du mode *felapton*[1].

Il fallait, pour être exact, signaler la différence dont nous venons de parler, mais cette différence ne porte aucune atteinte à la légitimité de la démonstration. Bien que la conclusion à laquelle on aboutit ne soit point en effet la contradictoire de la prémisse que l'on veut détruire, il suffit que l'hypothèse qui sert de point de départ au raisonnement repose sur une contradictoire; il n'en faut pas davantage pour avoir le droit d'affirmer la validité de l'argumentation.

CHAPITRE X

Différence de la conversion à l'absurde et de la réduction à l'absurde.

Lorsqu'il nous est arrivé pour la première fois de nommer l'espèce particulière de démonstration à laquelle nous donnons le nom de *conversion à l'absurde*[2], nous avons cru devoir attirer sur cette expression l'attention du lecteur. Il y a dans Aristote une autre sorte de démonstration par l'absurde, qui porte non plus le nom de *conversion*, mais de *réduction*, ou de *déduction à l'absurde* ou *à l'impossible*[3].

[1] Cette différence paraît avoir échappé à M. Barthélemy Saint-Hilaire, dans sa traduction française d'Aristote. Les termes un peu obscurs dont il se sert en parlant de la conversion des deux modes *darapti* et *felapton*, paraissent faits pour conduire le lecteur à supposer qu'il n'y a rien de particulier dans la conversion de ces deux modes. (Voir le tome II de cette traduction, p. 254–255.)

[2] Voir plus haut, chap. v.

[3] Aristote emploie deux expressions différentes, suivant qu'il veut dé-

Nous avons à parler maintenant de cette dernière espèce de raisonnement.

On a souvent confondu ces deux sortes de démonstrations[1], et Aristote lui-même n'a pas su toujours éviter cette confusion.

Dans la conversion proprement dite, « on convertit « en construisant un syllogisme nouveau au moyen de « deux propositions[2]. » Il est donc nécessaire, dans une semblable démonstration, « qu'il y ait un raison« nement antécédent; qu'il y ait deux propositions po« sées comme prémisses, et qu'on prenne ensuite la « proposition opposée à la conclusion supposée[3]. » « Il y a donc, par le fait, deux syllogismes, le premier « exponentiel, le second destiné à détruire une des « deux prémisses du premier[4]. »

La *réduction* à l'absurde ou à l'impossible, « ne sup« pose avant elle qu'une seule proposition, dont on se

signer la conversion ou la réduction à l'absurde. Pour la conversion, il emploie le mot ἀντιστρέφειν. (Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. x. — Bekk, tom. I, p. 61, a, lign. 17; id. a, lign. 32; id. a, lign. 22.—*Analyt. prior.*, lib. II, cap. VIII. — Bekk, t. I, p. 59, b, lign. 1. Voir également de nombreux exemples dans les ch. IX et X du même livre.) Pour la réduction à l'absurde, Aristote emploie l'expression ἀπάγειν εἰς ἀδύνατον. (Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. x. Ap. Bekk, t. I, p. 61, a, lign. 19; id., a, lign. 24; id., a, lign. 33; id., a, lign. 35. Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. XII et XIII.)

[1] Voir par exemple P. Fonseca, *Institut. dialect.*, lib. VI, in cap. XXVII, *de Probatione Syllogismorum imperfectorum per deductionem ad impossibile.* Cf. *Philosophiam Lugdunensem*, diss. II, cap. II, art. 2. Cf. *Comment. collegii Complutensis*, lib. III, *de Argumentatione*, cap. VI, *de Probatione Syllogismorum perfectorum et reductione imperfectorum*, p. 35.

[2] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. XI, § 1.

[3] In l. l. J. Monlerii *Paraphr.*, ed. l., p. 326.

[4] In l. l. Jul. Pacii *Comment. Analyt.*, ed. l., p. 227. Cf. Albert. Magn., tr. IV, cap. I : « Quid syllogismus per impossibile, et in quo differat et in quo conveniat cum syllogismo conversivo? » (Ed. l., p. 468.)

« propose de donner la preuve indirecte ; on prend la « proposition opposée, et l'on en tire une conséquence « manifestement fausse[1], » opération qui s'accomplit à l'aide d'un seul syllogisme[2].

Il y a donc entre les deux démonstrations que nous comparons, cette différence, que, conduisant toutes deux à un syllogisme nouveau, elles partent, l'une d'un syllogisme antérieur, l'autre d'une seule proposition.

Étant ainsi donnée une proposition à réduire à l'absurde ou à l'impossible, cette démonstration s'accomplit de la façon suivante.

Étant supposé que la proposition mise en avant est contestée par vos adversaires, vous en prenez d'abord la contradictoire. Vous prenez ensuite une proposition dont la matière même suffise à faire ressortir l'évidence objective. Vous avez ainsi un syllogisme normalement construit, qui aboutira à une conclusion d'une absurdité manifeste.

Une fois la ligne de démarcation tracée entre ces deux démonstrations, il ne faut point manquer de faire remarquer « que les éléments en sont de part et d'autre « les mêmes, et que leur construction logique ne dif- « fère point... Partout où le procédé de la con- « version est possible, celui de la réduction l'est éga-

[1] Duns Scot. *Comm.*, quæst. v : « Utrum syllogismus conversivus differat a syllogismo ad impossibile. » (Ed. l., p. 337.)

[2] ... Ἐπὶ τῆς ἀντιστροφῆς δεῖ πρῶτον συλλογισμὸν γενέσθαι εἶθ' οὕτως ἀντιστροφήν, ἐπὶ δὲ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς καὶ ἄνευ τοῦ γενέσθαι συλλογισμὸν δυνατὸν δεῖξαι τὸ ἄτοπον ἑπόμενον. (Joh. Philop., fol. 106, a. Cf. *Anonym. Græc.* ap. Bekk., p. 191, a, l. 7.)

« lement [1]. » Les deux procédés de la conversion et de la réduction à l'absurde viennent s'identifier dans le dernier fond de l'esprit humain. Ils n'ont point la même forme ni le même nombre de propositions, mais ils reposent sur les mêmes conceptions de notre intelligence.

Il résulte de la différence que j'ai signalée dans la forme, qu'étant donnée une proposition isolée, la réduction à l'absurde de cette proposition, à l'exception d'un mode unique [2], s'accomplit dans trois figures [3].

La conversion à l'absurde, comme nous l'avons vu dans un des chapitres précédents [4], ne s'accomplit que dans des modes déterminés de telle ou telle figure.

Il résulte de ce qui précède, qu'il n'est pas rigoureusement nécessaire de considérer à part la réduction à l'absurde. La réduction à l'absurde n'est pas autre chose qu'un cas particulier de la conversion, dans le-

[1] *Analyt. prior.*, lib. II, cap. II, § 1.

Τὸ ἀνάπαλιν ὤφειλεν εἰπεῖν, ὅτι ὅσα διὰ τοῦ ἀδύνατον δείκνυται, καὶ τῇ ἀντιστροφῇ δείκνυται, ὅσα δὲ διὰ τῆς ἀντιστροφῆς, οὐκέτι διὰ τοῦ ἀδύνατον, ἐπὶ πλέον γὰρ ἡ ἀντιστροφὴ τῆς δι' ἀδύνατον. (Joh. Phil., fol. 106, b.)

[2] Τὸ δὲ καθόλου κατηγορικὸν ἐν μὲν τῷ μέσῳ καὶ τῷ τρίτῳ δείκνυται, ἐν δὲ τῷ πρώτῳ οὐ δείκνυται. (*Analyt. prior.*, lib. II, cap. XI, § 2.)

[3] « On peut réduire à l'absurde par le mode où se trouve, soit dans la « majeure, soit dans la mineure, la contradictoire de la proposition qu'on « veut ainsi démontrer. Soit, par exemple, à démontrer la particulière « négative O; on le pourra dans tous les modes où l'on trouvera la proposition « contradictoire, c'est-à-dire l'universelle affirmative A. Ainsi O sera « démontré par l'absurde dans *barbara* majeure et mineure; dans « *celarent* mineure; *darii* majeure : en somme dans onze modes; I dans « sept; E dans six; enfin A dans deux seulement. » (Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 269, 270.)

[4] Voir plus haut, chap. VII.

quel on supprimerait le syllogisme dont la proposition donnée était la conclusion. Je ne crois donc pas devoir suivre Aristote dans les développements qu'il donne à ses recherches sur ce genre de démonstration.

Nous avons donc trouvé dans Aristote quatre méthodes de démonstration applicables au syllogisme ; nous avons résumé ses enseignements sur chacune d'elles :

1° Sur la méthode algébrique ou littérale ;

2° Sur la méthode par l'exposition des termes ;

3° Par l'exemple ;

4° Par la conversion.

LIVRE TROISIÈME

SECONDE PARTIE

CRITIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER

Programme et division de cette seconde partie.

Nous venons de voir qu'Aristote emploie quatre modes de démonstration pour établir toute sa doctrine des syllogismes.

J'ai à chercher quelle est la valeur de chacune de ces démonstrations, quels en sont les principes, quelle en est la méthode.

Je ferai cette recherche successivement :

1° Pour la démonstration littérale;

2° Pour la démonstration par l'exemple ;

3° Pour la démonstration par l'exposition des termes;

4° Pour la démonstration par la conversion.

CHAPITRE II

Avantage de la démonstration littérale.

Aristote paraît avoir été le premier qui ait imaginé de remplacer les termes des propositions par les lettres de l'alphabet, et d'offrir ainsi à l'esprit comme une image de nos idées [1].

Il est probable qu'il a emprunté ce procédé aux mathématiciens de son temps, quoique son génie ait suffi à tout créer pour ainsi dire, dans cette science alors si nouvelle de la logique [2].

Dès qu'on admet la division de la logique en deux parties, suivant ce que nous avons dit plus haut, toute la théorie des syllogismes est une pure affaire de forme,

[1] Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, trad., t. II, p. 7.

[2] Je ne parle pas, bien entendu, des logiques indiennes, absolument inconnues en Grèce à cette époque. Toutefois, avant Aristote, il y avait déjà eu quelques essais de science; on avait étudié déjà le raisonnement et les divers modes d'argumentation, témoin Archytas, qui avait écrit un livre sur les *Catégories*. (*Aristot. Categor.*, cap. vi, Simplicius fol. 4. Cf. fol. 7, § 8.) Témoin encore Thémistius, qui disait qu'avant Aristote Platon avait employé le syllogisme dans le *Phédon* et dans la plupart de ses dialogues. (Cf. *Ad Aristot. Analyt. prior.*, lib. I, cap. i, Joh. Philop., fol. 4.) Assurément la preuve n'est pas forte, et l'usage du syllogisme est loin d'en supposer la théorie scientifique. Ce qu'il y a de constant, d'après le témoignage même d'Aristote, c'est que plusieurs des termes usités dans la logique ont été employés pour la première fois par lui; tels sont les mots: *contradictoire* (*de Interpret.*, cap. vi, § 4), *indéfini* (*Categor.*, cap. ii, § 4), *terme* (*Analyt. prior.*, lib. I, cap i, § 7. Cf. Alex., fol. 6; Joh. Philop., fol. 8; Cod. Paris. reg. 2061; ap. Bekk., p. 146, a, lig. 9). Aristote lui-même a fait remarquer qu'il était obligé de donner des noms nouveaux à des idées nouvelles. (Cf. *Categor.*, cap. vii, § 11.)

qui, ni de près ni de loin, n'a rien à démêler avec la matière.

En effet « le syllogisme est une forme de raisonne-« ment, dans laquelle, étant posées certaines vérités, il « résulte de ces vérités admises une vérité nouvelle, « conséquence nécessaire et immédiate des pre-« mières [1]. »

C'est précisément en cela que consiste toute la puissance du syllogisme. Étant donnée une majeure, il permet à l'esprit, abstraction faite de toute considération tirée de la matière et par la seule puissance de la forme, de mettre en évidence des propositions nouvelles, lesquelles étaient implicitement contenues dans la majeure.

Aristote a avancé que les deux premiers modes de la première figure aboutissent directement à une conclusion, en vertu de la forme même des propositions qui les constituent. Cette assertion est exacte, mais elle n'est pas suffisante. Il aurait dû entrer dans plus de détails. Sans doute ni *barbara*, ni *celarent* ne peuvent se démontrer à l'aide d'une argumentation en forme, puisque l'un et l'autre sont l'expression directe et immédiate des principes mêmes sur lesquels se fonde toute démonstration; mais, au moins, aurait-il fallu faire remarquer que ces deux modes reposent, le premier, *barbara*, sur le principe d'identité; le second, *celarent*, sur le principe de contradiction [2].

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. 1, § 8.

[2] « Il faut donc deux premiers principes : l'un pour les vérités affirma-« tives, savoir : tout ce qui est, est; l'autre pour les vérités négatives,

Une conversion directe permet de ramener tous les modes de toutes les figures à *barbara* et à *celarent* à l'exception toutefois des modes *baroco* et *bocardo* [1].

Il reste, avant de passer outre, à louer l'heureuse idée d'avoir fait usage des lettres ; ce procédé communique aux démonstrations un caractère de généralité, et permet de ne considérer en elles que les relations purement logiques des termes [2]. Il eût été à souhaiter que, dans le développement de sa doctrine, Aristote eût fait usage plus souvent de cette excellente méthode, et qu'il n'eût pas oublié si fréquemment la véritable nature de la logique syllogistique.

CHAPITRE III

Critique des démonstrations par l'exemple et par l'exposition des termes.

Nous nous trouvons ici en présence d'une méthode de démonstration qui ne devrait point trouver sa place dans une théorie du syllogisme un peu rigoureuse.

Au fond, les démonstrations par l'exemple et par l'exposition des termes se ressemblent beaucoup ; on

« savoir : tout ce qui n'est pas, n'est pas. » (Kant, *Principiorum primorum Cognitionis metaphysicæ nova Dilucidatio*, 1755, trad. Tissot, p. 375.)

[1] Cf. *Analyt. prior*, lib. I, cap. VII.

[2] Χωρὶς τῆς ὕλης αὐτοὺς τοὺς τρόπους προστιθεὶς ταῖς προτάσεσι, καθολικὰς ἐπ' αὐτῶν τὰς δείξεις ποιεῖται· οὐ παρὰ τήνδε ἢ τήνδε τὴν ὕλην δεικνὺς τὴν διαφόραν γινομένην τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ παρὰ τὸν προκείμενον τρόπον. (Alex., fol. 10.)

pourrait même dire, à un certain point de vue, qu'elles se confondent. C'est en effet ce qui résulte de leur définition même. On emploie la démonstration par l'exemple toutes les fois qu'étant donnés deux termes entre lesquels l'esprit n'aperçoit pas le lien du raisonnement déductif, on substitue à ces termes des termes nouveaux, tels qu'en considérant les idées qui les constituent, la seule puissance de la matière fasse apparaître la liaison de la conséquence. On emploie la démonstration par l'exposition des termes toutes les fois qu'étant données des idées entre lesquelles on n'aperçoit pas de rapport logique, on prend des idées nouvelles, tellement choisies qu'on en peut faire à volonté ou un syllogisme négatif, ou un syllogisme affirmatif, résultant, l'un comme l'autre, de la seule puissance de la matière; ce qui revient à dire qu'il n'y a point de syllogisme possible.

Il me semble qu'il suffit de se rappeler ces définitions pour reconnaître que les deux démonstrations par l'exemple et par l'exposition des termes, emploient les mêmes procédés et reposent sur le même principe.

Je m'étonne de voir un philosophe tel qu'Aristote tomber dans l'erreur qu'il me reste à faire ressortir. Cette erreur serait à peine concevable chez un homme qui n'aurait pas la moindre notion de la logique.

Nous avons reconnu que la logique est divisée en deux parties : l'une objective, l'autre formelle ; nous avons reconnu de plus que l'essence et les lois du syllogisme dépendent uniquement de la forme; la con-

clusion doit ressortir des prémisses données, par la seule puissance logique des propositions. Si l'on veut un commentaire de ces paroles, je dirai que le lien logique qui, dans la conclusion, doit unir entre eux le grand et le petit terme, doit se nouer dans les prémisses par l'intermédiaire du moyen, tellement qu'abstraction faite de toute autre espèce de considération, la liaison du grand et du petit terme ressorte nécessairement. C'est précisément cette liaison qui constitue la conclusion.

Or il n'est point dans l'essence du syllogisme que la validité ou l'insuffisance de la démonstration dépende de la vérité ou de la fausseté de la conclusion. Il suffit, pour que le syllogisme soit bon, que la conclusion dépende en réalité des prémisses. Cette dépendance ne peut se démontrer qu'à l'aide du principe d'identité; aucun syllogisme ne peut être légitime et définitif, si l'on n'a établi d'une façon géométrique que la conclusion repose sur ce principe fondamental de l'entendement humain.

Personne n'ignore combien il y a de syllogismes excellents, soumis à toutes les règles des figures et des modes, et qui cependant n'ont aucun rapport avec la vérité objective.

Un syllogisme peut parfaitement aboutir à une conclusion fausse, sans qu'il en résulte pour cela que ce syllogisme est imparfait et incapable de conclure. Il suffit, en effet, pour aboutir à une conclusion erronée, que le syllogisme le mieux construit ait une de ses deux prémisses fausse.

Réciproquement, c'est n'aboutir à rien que de faire ressortir dans un syllogisme la vérité objective de la conclusion. Il peut très-bien arriver en effet que cette conclusion, quelque irréprochable qu'elle soit, ne dérive en aucune manière des prémisses auxquelles on l'attribue. Au point de vue de la logique, il n'y a pas de comparaison à faire entre une conclusion fausse, déduite logiquement des prémisses qu'on a posées et une proposition vraie laquelle n'est point tirée des prémisses auxquelles on la rapporte. Dans le premier cas, nous sommes en présence d'un syllogisme authentique que la fausseté des prémisses conduit à une conclusion malheureuse ; dans le second cas, nous n'avons plus devant nous qu'un fantôme d'argumentation.

Appliquons à la critique des démonstrations péripatéticiennes, les principes que nous venons de poser et les remarques que nous venons de faire.

Vous êtes en présence d'un syllogisme qui vous paraît incertain ; vous avez besoin de raffermir et de fixer votre jugement. A cet effet, vous allez chercher un exemple et vous vous en rapportez à la matière de ce syllogisme. C'est là une bien grande illusion. Voyez plutôt.

Vous regardez ce syllogisme comme incertain parce que vous ne voyez pas bien si la conclusion est ou n'est pas renfermée dans les prémisses posées. Je demande si l'exemple que vous invoquez rendra plus apparent pour votre esprit, et plus étroit au point de vue du raisonnement, le lien qui doit exister entre les prémisses et la conclusion. En aucune façon. Bien plus,

rien ne m'empêche de vous accorder que votre conclusion est vraie, sans qu'il vous soit permis d'en tirer aucune conséquence. Il vous faudrait avoir démontré auparavant que cette conclusion est en effet déduite de vos prémisses. Si vous aviez fait cette démonstration, je n'aurais pas à vous demander si cette conclusion est vraie ou fausse. C'est quand il s'agit des prémisses et non point lorsqu'il s'agit de la conclusion, que l'on doit examiner la matière des propositions qu'on formule ; la vérité objective de la conclusion ne prouve pas même la vérité des prémisses, puisqu'il n'est point impossible, dans la logique formelle, de tirer une conclusion vraie objectivement même de prémisses fausses.

Je ne saurais donc reconnaître absolument aucune valeur à la méthode de démonstration par l'exemple. Elle est en opposition avec l'essence même du raisonnement syllogistique, et c'est en vain qu'elle fait appel à la vérité objective de la conclusion, pour en démontrer la valeur logique.

J'examinerai maintenant la méthode de démonstration par l'exposition des termes.

J'y trouve un double et irrémissible défaut.

La démonstration par l'exposition des termes consiste à choisir des termes différents, et, si on en croit Aristote, à construire deux syllogismes, qui, avec des prémisses symétriquement disposées, donnent, l'un une conclusion affirmative, l'autre une conclusion négative. Il y a ici, n'en déplaise à Aristote, plus d'erreurs pour ainsi dire que de mots. D'où vient, en effet, qu'en va-

riant les termes, nous avons en apparence ici une conclusion affirmative et là une conclusion négative ? C'est tout simplement parce qu'au fond il n'y a aucun lien, dans ces deux prétendus syllogismes, entre ce qu'il me plaît d'appeler des conclusions et des prémisses. Il n'y a pas même là l'ombre d'un syllogisme ou d'une démonstration : dans le premier des deux syllogismes ainsi construits, la conclusion ne dérive en aucune manière des prémisses qu'on a posées ; elle n'en dérive pas davantage dans le second. Que peut signifier la contradiction qu'on signale entre les conclusions de ces deux syllogismes, puisqu'à vrai dire il n'y a, d'un côté ni de l'autre, rien qui ressemble à une conclusion? La fausseté de la méthode rend inutile tout l'effort de cette démonstration apparente. C'est jouer sur les mots que de prétendre tirer d'une forme syllogistique vicieuse des conclusions contradictoires. Il serait plus exact de dire qu'il n'y a point de conclusion possible, et le meilleur serait encore de le démontrer, en invoquant quelque autre méthode.

Il faut croire que l'autorité d'Aristote a singulièrement protégé l'erreur que je relève, puisque je ne l'ai trouvée signalée par aucun des commentateurs de sa doctrine.

CHAPITRE IV

Des principes sur lesquels repose la conversion à l'absurde.

La conversion à l'absurde a pour but de démontrer indirectement la conclusion d'un syllogisme. Elle consiste à prendre la contraire ou la contradictoire de cette conclusion, et à la réunir avec l'une des deux prémisses de façon à en tirer une conclusion nouvelle qui soit la contraire, ou la contradictoire de l'autre prémisse.

On conclut de la fausseté de cette conséquence à la fausseté de l'une des deux prémisses dont on s'est servi, et par suite à la fausseté de l'hypothèse qui a servi de point de départ.

Dès que cette hypothèse est reconnue fausse, il faut se rendre à la légitimité de la conclusion du syllogisme qu'on avait d'abord. C'est par cette dernière conséquence que s'achève la démonstration.

Bien que cette argumentation ne paraisse pas manquer de consistance, elle ne laisse pas de prêter le flanc à quelques critiques, surtout en ce qui concerne la conversion par la contraire. Je renverrai ces critiques de détail au chapitre qui va suivre, et, sous le bénéfice de cette réserve, je ferai ici quelques réflexions sur l'ensemble de la doctrine.

Toute la théorie de la conversion peut se ramener à trois principes :

1. *De deux contradictoires, il y en a une vraie, l'autre est fausse.*

2. *De deux contraires, il y en a une fausse.*

3. *Une conclusion fausse ne saurait se déduire de prémisses vraies.*

Aristote a eu le tort de ne justifier par aucune démonstration, ni le premier, ni le second de ces principes ; l'un et l'autre, comme nous l'avons vu, se démontrent par le principe d'identité et le principe de contradiction.

Quant au troisième principe, à savoir *une conclusion fausse ne saurait se déduire de prémisses vraies,* Aristote en a donné une démonstration particulière.

Voici cette démonstration.

« Voici la preuve que de propositions vraies on ne « peut pas tirer une conclusion fausse. En effet, si, « A étant, il y a nécessité que B soit, B n'étant pas, il « y a nécessité non moins évidente que A ne soit pas. « Si donc A est vrai, B le sera nécessairement aussi, « ou bien il en résulterait cette contradiction absurde, « qu'une même chose, dans un même temps, serait et « ne serait pas [1]. »

Il est donc établi, par le principe même d'identité, qu'une conclusion fausse ne saurait se déduire de prémisses vraies.

On éprouve quelque surprise et quelque répugnance à rapprocher l'assertion qui vient d'être démontrée de cette autre assertion plusieurs fois répétée dans Aris-

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. II, § 3.

tote que de prémisses fausses on peut, dans de certaines circonstances, tirer une conclusion vraie[1].

Aristote s'est donné beaucoup de peine pour démontrer cette dernière proposition ; mais il n'a point vu que, dans de pareils exemples, un syllogisme véritable et légitime se cache sous les fausses prémisses. Ce ne sont point ces prémisses prétendues qui engendrent la conclusion, ce sont des propositions vraies que l'esprit sous-entend, et ces propositions vraies sont précisément les contraires ou les contradictoires de ces prémisses erronées ; il serait facile d'expérimenter ces remarques par des exemples.

Je n'en dirai pas davantage sur les principes généraux de la conversion à l'absurde.

CHAPITRE V

Critique de la conversion à l'absurde par la contraire.

Aristote s'est complétement trompé en enseignant qu'on peut démontrer un syllogisme au moyen de la conversion à l'absurde par la contraire.

Le but de toute argumentation est de démontrer une proposition déterminée.

La conversion à l'absurde par la contraire a pour but de démontrer une proposition laquelle est la conclusion d'un syllogisme précédent.

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. II, III, IV.

Vous soutenez que cette proposition est fausse tandis qu'elle me paraît vraie ; j'entreprends donc de la démontrer contre vous.

Je procède dans cette démonstration par la contraire.

Je fais de cette contraire l'une des deux prémisses du syllogisme que j'entreprends de construire ; je prends pour seconde prémisse de ce nouveau syllogisme, une des deux prémisses de l'ancien. Au moyen de cette construction, j'aboutis, dans la conclusion de mon nouveau syllogisme, à nier celle des deux prémisses du syllogisme ancien dont je ne m'étais pas servi.

Voici maintenant comment s'achève l'argumentation. Dès que j'arrive à une conclusion opposée à l'une des deux prémisses de l'ancien syllogisme, j'ai le droit de dire que cette conclusion est fausse ; si elle est fausse, les prémisses dont elle ressort sont fausses également.

Mais des deux prémisses dont je me suis servi, il y en a une dont la vérité n'est point contestée : c'est celle que j'ai empruntée sans modification à l'ancien syllogisme. Je suis donc amené à reconnaître que celle des deux prémisses du nouveau syllogisme qui est fausse, est précisément la contraire de la conclusion du syllogisme ancien ; donc cette contraire que j'avais posée par hypothèse est démontrée fausse.

Voyons maintenant ce qui résulte de cette conséquence à laquelle je suis si laborieusement arrivé.

De ce que cette proposition-là est fausse, en résulte-t-il que sa contraire, dont j'ai entrepris de prouver la légitimité, soit vraie ? En aucune façon. En effet, deux con-

traires peuvent très-bien être fausses toutes les deux. Tout cet appareil de démonstration syllogistique aboutit donc, en dernière analyse, à ce résultat, que la proposition dont on avait prétendu donner la preuve ne laisse pas de pouvoir être fausse.

Telles sont les critiques sous lesquelles succombe la conversion à l'absurde par la contraire. J'aurai quelques remarques à faire sur l'usage logique de cette sorte de démonstration, mais je les renvoie à la fin du chapitre que je vais consacrer à l'examen de la conversion à l'absurde par la contradictoire.

CHAPITRE VI

Examen de la conversion à l'absurde par la contradictoire.

La conversion à l'absurde par la contradictoire ne suit pas un autre procédé que la conversion à l'absurde par la contraire. Toute la différence qu'il y a entre elles, c'est que la conversion par la contradictoire nous conduit à un résultat que la conversion par la contraire ne saurait atteindre. En effet, dans cette seconde espèce de conversion, une fois que nous sommes arrivés au bout de l'argumentation, une fois que nous avons reconnu la fausseté de la contradictoire opposée par hypothèse à la conclusion de l'ancien syllogisme, nous avons le droit d'affirmer que la conclusion de cet ancien syllogisme est vraie, puisque les contradictoires

ont entre elles cette relation que l'une des deux étant reconnue fausse, l'autre se trouve vraie, et réciproquement.

Ainsi donc, étant donnée la conclusion d'un syllogisme quelconque, on peut, à l'aide de la conversion à l'absurde par la contradictoire, démontrer que cette proposition est vraie. Toutefois, ce mode d'argumentation ne me paraît point à l'abri de toute critique[1].

De quoi s'agit-il en effet dans la démonstration d'un syllogisme? Il s'agit, avant tout, de faire voir qu'entre la conclusion de ce syllogisme et ses prémisses il existe un rapport logique tel, qu'en effet la conclusion dérive des prémisses que l'on a posées. Tant que l'on n'obtiendra pas ce résultat, la démonstration peut bien n'être pas sans valeur, elle ne saurait être ni évidente ni définitive.

Appliquons cette remarque à la démonstration par la contradictoire.

Soit, par exemple, le mode *baroco*. Le but qu'on se propose en le démontrant est de faire voir que la conclusion *o* est en effet renfermée dans les prémisses, et qu'on peut l'en tirer par la seule force de la déduction logique.

La conversion à l'absurde n'atteint en aucune manière ce résultat.

Sans doute, en prenant d'une part la proposition *a* contradictoire de la proposition *o*, et, d'autre part, la proposition *a* majeure de l'ancien syllogisme, nous aboutissons à construire un nouveau syllogisme en *bar-*

[1] Ἡ εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγὴ ἔνστασιν ἔχει. (Alex., fol. 82, a.)

bara, dont la conclusion est, en effet, la contradictoire de la mineure de l'ancien syllogisme. L'absurdité de cette conclusion nous permet ainsi de reconnaître que la proposition *o*, qui nous avait servi de point de départ, est vraie en effet. Il n'en résulte aucunement que cette même proposition *o*, dans le syllogisme en *baroco*, dérive en effet de la majeure *a* et de la mineure *o*.

Je me suis demandé et j'ai cherché longtemps si l'on ne pourrait point justifier la démonstration par l'absurde et lui donner à elle-même une démonstration solide, tirée, s'il se pouvait, de l'essence du syllogisme.

Tous mes efforts ont été vains. J'estime que cette sorte de démonstration est applicable à une proposition séparée, et non point à un syllogisme entier, pris dans son ensemble.

On vous donne une proposition à établir : si l'affirmation contradictoire à cette proposition vous conduit tout droit à l'absurde, il n'est point douteux que cette proposition est vraie, puisque sa contradictoire est reconnue fausse. Il n'en va point de même, si, au lieu d'une proposition détachée, on vous donne un syllogisme avec ses trois propositions. Tout l'effort de l'argumentation par l'absurde porte sur la conclusion seule. Vous avez beau montrer avec toute l'évidence désirable que cette conclusion est vraie, vous n'avez point démontré ce qui était précisément le nœud de la question, à savoir, que cette conclusion était non-seulement vraie, mais encore déduite des prémisses qui la précèdent.

Ce mode de démonstration est donc imparfait ; il ne fait point voir que la vérité de la conclusion dérive de

la vérité des prémisses ; il n'établit en aucune manière que la conclusion soit, en effet, renfermée dans les prémisses dont on veut bien la faire précéder.

Malgré ces critiques, la démonstration par l'absurde est bien supérieure aux démonstrations qui se fondent sur la matière des syllogismes. On ne saurait, en bonne logique, conclure dans aucun cas de la matière à la forme du syllogisme.

Sans doute, la conversion à l'absurde ne comporte pas une démonstration complète et décisive. Toutefois, elle a au moins le mérite, étant donnée une proposition, d'aboutir à affirmer sa vérité objective, par la seule puissance du raisonnement formel.

Je ne pense donc point, malgré les critiques que j'ai pu soulever et les réserves que j'ai dû faire, que la logique formelle doive proscrire absolument le raisonnement par l'absurde. S'il conclut à l'affirmation de la matière, il procède par la puissance de la forme.

La réduction à l'absurde, quoiqu'elle suffise à démontrer la vérité d'une proposition isolée, n'en laisse pas moins dans l'esprit comme un *desideratum* : elle ne nous fait point connaître la raison pour laquelle la proposition qu'elle démontre est vraie [1]. On ne saurait connaître la cause de la vérité d'une proposition autre-

[1] « La preuve directe ou ostensive est, dans toute espèce de connais-« sances, celle qui unit en même temps la persuasion de la vérité et la « connaissance de ses sources. La preuve apagogique, au contraire, peut, « à la vérité, produire la certitude, mais non l'intelligence de la vérité par « rapport à l'enchaînement des raisons de sa possibilité. Par conséquent « les preuves apagogiques sont plutôt des procédés utiles en certains cas, « qu'une méthode qui satisfasse à toutes les intentions de la raison.

ment qu'à l'aide du syllogisme ostensif, qui emprunte à cette cause elle-même son moyen terme [1]. Au reste, je ne veux point insister sur la réduction à l'absurde, quelque importante qu'elle puisse être, dans la crainte de perdre de vue mon sujet.

Nous sommes donc arrivés à des appréciations critiques de chacune des différentes méthodes de démonstration proposées dans les *Analytiques*. Il résulte de nos recherches, que seule, la démonstration directe par l'exposition littérale, laquelle s'appuie directement sur le principe d'identité, est conforme à la véritable nature de la logique, et capable de conduire à l'évidence discursive.

« Cependant elles ont l'avantage de l'évidence sur les preuves directes, en « ce que la contradiction emporte toujours avec elle plus de clarté dans « la représentation que la meilleure synthèse, et approche de plus près « de l'intuition qu'une démonstration. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, *Méthodologie transcendantale*, ch. II, sect. I, trad. Tissot, t. II, p. 398.)

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. II, cap. XIV;—*Analyt. post.*, lib. I, cap. XXVI. Cf. Thèse de M. Véra, *de Medio Termino doctrina, etc.* Cf. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Zw. B. XVIII. *Der indirecte Beweis*. Cf. Thionville, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote, et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours.*

LIVRE QUATRIÈME

SYLLOGISMES MODAUX.

CHAPITRE PREMIER

Introduction.

Jusqu'à présent nous avons présenté séparément la doctrine d'Aristote et la critique que nous croyions devoir en faire ; nous sommes obligé, dans cette dernière partie, de présenter en même temps l'exposition et la critique, afin d'éviter toute diffusion et dans la crainte d'être réduit à nous répéter.

Nous allons voir se multiplier les critiques que nous aurons à adresser à Aristote ; nous devrons constater une absence presque complète d'ordre et de méthode dans l'exposition des différents modes, l'omission répétée de modes concluants, des démonstrations malheureuses et procédant, tantôt par l'exposition des termes, tantôt par la force des exemples, un véritable abus de la démonstration par l'absurde, un oubli presque complet du principe d'identité sur lequel repose en définitive toute la logique. Pour tout dire en un mot, la doctrine d'Aristote sur les syllogismes modaux

est faite pour rappeler que ce philosophe a été l'inventeur et le créateur de la science et qu'il n'a pas pu en atteindre toujours les derniers sommets. S'il a été donné à sa sagacité incomparable d'y découvrir un grand nombre de vérités de détail, la composition générale de l'ouvrage, la démonstration des règles, l'enchaînement rigoureux des différentes parties, laissent à désirer. Ce n'est point tout à fait sans raison qu'on a pu se hasarder jusqu'à appeler un *chaos* cette portion des *Premiers Analytiques*. Que de gens ont pu prendre pour un défaut de clarté ce qui n'était qu'un défaut d'ordre. Nous nous sommes efforcés, dans l'exposition qui va suivre, de faire rentrer dans un petit nombre de principes incontestables toute cette multitude de syllogismes modaux. Nous avons cherché à introduire parmi eux un ordre fondé sur la nature même de la logique. Nous avons voulu ne formuler aucune règle qui ne fût déduite, par le seul raisonnement, des lois essentielles de la forme logique. Notre but a été de reproduire la doctrine d'Aristote avec plus d'ordre, plus de clarté et moins d'erreurs.

CHAPITRE II

Syllogismes à deux prémisses nécessaires.

Nous avons déterminé plus haut l'ordre des modales[1]. Nous avons vu d'abord, qu'en fait de modalités, notre esprit conçoit d'abord le possible, et que sans aucun intervalle de temps, pour ainsi dire, il franchit la distance qui le sépare du nécessaire. Tel est, dans notre entendement, l'ordre naturel de nos concepts, et cet ordre représente une des lois essentielles de l'esprit humain. Quoique l'apparition du possible précède logiquement dans l'esprit celle du nécessaire, Aristote n'en a pas moins placé dans les *Analytiques* le nécessaire avant le contingent. J'estime que cet ordre lui a été suggéré par la similitude particulière qui existe entre les syllogismes catégoriques et les syllogismes nécessaires. Je ne vois point qu'il ait donné cette raison nulle part, mais j'aime à croire qu'elle s'est présentée à son esprit, et elle me paraît décisive.

Après avoir examiné le syllogisme du nécessaire dans la première figure, Aristote considère le possible, et, sans sortir de cette première figure, il étudie successivement : le syllogisme à deux prémisses contingentes, le mélange du contingent et de l'absolu, enfin le mélange du contingent et du nécessaire. De là il passe à

[1] Livre Ier, seconde partie, ch. xv.

la seconde figure pour y étudier de nouveau, dans le même ordre, ces quatre combinaisons. Il procède de même pour la troisième et dernière figure.

L'ordre que nous suivrons sera différent. Nous n'épuiserons point ainsi toutes les combinaisons des modalités dans chacune des trois figures, mais nous poursuivrons, dans chacune d'elles, les cinq combinaisons suivantes :

1° Syllogismes à deux prémisses nécessaires ;

2° Syllogismes mêlés de nécessaire et d'assertorique[1] ;

3° Syllogismes à deux prémisses contingentes ;

4° Syllogismes mêlés de contingent et d'absolu ;

5° Syllogismes mêlés de contingent et de nécessaire.

Arrivons maintenant à ce qui fait l'objet de ce chapitre, c'est-à-dire aux syllogismes à deux prémisses nécessaires.

« Le syllogisme du nécessaire se comporte à peu « près de la même manière que le syllogisme pur et « simple; ils résultent, l'un et l'autre, de la même dis« position des termes. La seule différence qu'il y ait

[1] J'ai longtemps hésité dans la traduction du mot ὑπαρχον. Le mot *réel* impliquait une certaine confusion de la matière et de la forme du syllogisme : le mot *absolu* entraîne après lui l'idée du nécessaire : le mot *catégorique* a plutôt le sens d'affirmatif, et l'esprit ne l'applique pas aisément aux propositions négatives. Je m'en suis cependant servi par occasion lorsque aucune méprise n'était possible. Partout ailleurs j'ai préféré le mot *assertorique* afin de l'opposer aux deux termes qui désignent les deux modalités du nécessaire et du possible. Le lecteur voudra bien ne pas lui attribuer ici la signification et la portée qu'il a dans le système de Kant.

« entre eux, c'est la présence ou l'absence de la moda-
« lité du nécessaire[1]. »

Aristote n'a point donné la raison de cette similitude. Le syllogisme du nécessaire et le syllogisme de l'assertorique suivent les mêmes règles, parce que la conversion des propositions assertoriques et la conversion des propositions nécessaires obéissent aux mêmes lois[2]. Dès qu'il en est ainsi, dès que la démonstration d'un syllogisme s'accomplit par la conversion des propositions qui le constituent, il en résulte que l'identité de la conversion du nécessaire et de l'assertorique entraîne après elle l'identité des modes concluants et non concluants.

Il faut faire une remarque. On se rappelle que, dans la conversion des syllogismes ordinaires, le mode *baroco* de la seconde figure et le mode *bocardo* de la troisième ne peuvent se démontrer qu'indirectement, par la conversion à l'absurde, et non point directement, par la conversion des propositions qui le constituent. Or, pour accomplir la démonstration par l'absurde, il faut prendre la contradictoire de la conclusion du syllogisme sur lequel on opère. Ici se présente une difficulté. Dans la contradictoire d'une proposition modale, la contradiction porte sur le mode. Il s'ensuit que la négation de la nécessité n'est pas autre chose que l'affirmation de la possibilité[3].

Il résulte de cette particularité, que le syllogisme construit pour démontrer *baroco* et *bocardo* par l'ab-

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap VIII, § 2.
[2] Voir plus haut, livre II, seconde partie, ch. X.
[3] Voir plus haut, livre II, seconde partie, ch. X.

surde, se trouve réunir dans ses prémisses une contingente et une nécessaire. Il y a donc ici manque de méthode, ou plutôt interversion de l'ordre qu'Aristote s'était proposé de suivre.

Aristote a voulu prévenir cette objection, et il a eu recours à la démonstration par l'exemple. C'est en vain qu'Alexandre d'Aphrodise a prétendu soutenir qu'en raison de la modalité, la méthode par l'exemple avait ici plus de portée qu'on ne saurait lui en attribuer dans la démonstration des syllogismes ordinaires [1]; nous savons qu'elle n'est point légitime et qu'elle sort complétement des lois et des conditions de la logique [2].

Je me rangerai donc assez volontiers à l'avis de Théophraste. Dans le premier livre de ses *Premiers Analytiques*, aujourd'hui perdu, il disait formellement que les deux modes *baroco* et *bocardo* ne sauraient se passer de la démonstration par l'absurde, et que cette démonstration devait être renvoyée jusqu'à ce qu'on eût étudié le mélange du contingent et du nécessaire [3]. Il est vrai qu'il reste encore la ressource de démontrer ces deux modes par la méthode d'Euler [4].

Peut-être aussi faudrait-il se rendre à cette difficulté, et exposer, en premier lieu, les règles des syllogismes contingents.

[1] Alex., fol. 39, b.

[2] Voir plus haut, livre III, seconde partie, ch. III.

[3] Alex., fol. 30. Cette opinion relative à la démonstration par l'absurde de *baroco* et *bocardo* dans la modalité du nécessaire, nous est rapportée par Alexandre d'après Théophraste. Ce n'est point Théophraste lui-même qui en est l'auteur, comme l'a affirmé par mégarde M. Barthélemy Saint-Hilaire. (Voir le tome II de sa traduction française, p. 37.)

[4] Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, lettre XXXVIII.

En résumé, les syllogismes à deux prémisses nécessaires ont quatorze modes concluants, et ces modes reproduisent les dispositions des modes concluants dans les syllogismes ordinaires.

CHAPITRE III

Syllogismes à prémisses, l'une nécessaire et l'autre assertorique.

A mesure qu'on pénètre plus avant dans cette théorie des modales et qu'on cherche à en fixer les lois essentielles, on reconnaît que ces lois sont beaucoup plus simples qu'on ne l'aurait imaginé d'abord. On éprouve un certain étonnement lorsqu'on rapproche cet ordre, qui se prononce pour ainsi dire de lui-même, de l'indécision et de la confusion qui règnent dans tous les chapitres des *Analytiques* consacrés à l'étude des modales. Des philosophes du meilleur esprit se sont laissés arrêter par ces obstacles ; ils les ont attribués à la doctrine elle-même, et non point à une hésitation bien naturelle chez le créateur d'une science, qui n'avait pu tout voir. Ils se sont découragés trop tôt et ont laissé complétement de côté cette partie de la logique, moins inabordable peut-être qu'ils ne se l'étaient imaginé. Ils ont fait plus : ils en ont détourné l'attention et les efforts de ceux qui devaient les suivre [1].

[1] « Quand on songe que dans chacun des modes et dans chacune des « figures, le syllogisme catégorique peut avoir une de ses prémisses

Je ne me refuserai point à l'évidence, et je dois reconnaître à mon tour la confusion qui règne ici dans Aristote. Je n'ignore point qu'il a tour à tour omis ou employé sans raison les démonstrations les plus diverses, comme aussi posé des principes sans les démontrer, ou formulé des règles sans les suivre. Toutefois, il ne me paraît pas douteux que toute cette théorie des syllogismes modaux vient se résumer dans un assez petit nombre de lois générales. C'est la méthode d'exposition et le choix des démonstrations qui laissent à désirer chez Aristote. Au fond, il n'en a pas moins découvert et déterminé, avec une sagacité rare, la plupart des modes concluants dans chaque combinaison.

Nous examinons maintenant les syllogismes qui ont l'une des deux prémisses nécessaire et l'autre assertorique.

Tous les modes concluants de ces syllogismes, dans les trois figures, se déterminent au moyen d'une règle seule et unique. Cette règle se démontre, avec la plus grande facilité, à l'aide du principe d'identité et par la seule considération de la nature même du syllogisme.

Voici cette règle :

Dans le mélange du nécessaire et de l'assertorique, il faut, pour que la conclusion soit nécessaire, que, dans les

« modale, et modale de l'un ou de l'autre des quatre modes, ou qu'il « peut avoir ses deux prémisses modales, et qu'elles peuvent être l'une « et l'autre ou du même mode ou de mode différents, on est effrayé « de la prodigieuse quantité de syllogismes qui résultent de toutes ces « combinaisons. Or, le logicien doit montrer de quelle manière la conclu- « sion est affectée dans cette prodigieuse variété de cas. » (Reid, *Analyse de la Logique d'Aristote*, ch. IV, sect. VI, trad. Jouffroy, t. I, p. 180).

modes concluants de la première figure, la majeure soit également nécessaire.

Le corollaire de cette règle s'exprime ainsi : *Les modes des autres figures aboutissent aussi à une conclusion nécessaire, lorsque celle des deux prémisses qui est nécessaire, est placée de manière à se trouver la majeure, lorsque l'on convertit ce mode et qu'on le ramène à la première figure.*

Il est bien entendu que cette règle, non plus que son corollaire, ne doivent point s'adresser à des modes différents de ceux que la théorie des syllogismes ordinaires a reconnus comme concluants.

Nous l'avons déjà fait remarquer : les modes nécessaires et les modes absolus obéissent aux mêmes lois dans le raisonnement, parce qu'ils sont soumis aux mêmes principes de conversion.

Cette seule et unique règle suffira à remplacer tous les préceptes de détail qu'Aristote a si consciencieusement exprimés, à ce point que tous les commentateurs se sont épuisés et que très-peu sont parvenus à découvrir, la véritable pensée du philosophe [1].

Il s'agit maintenant de démontrer la règle que nous venons de poser, et de la démontrer, non plus par l'absurde ou par un exemple, comme l'a fait Aristote [2], mais par la nature même du syllogisme. Nous allons essayer cette démonstration, qui ne se trouve point dans Aristote.

[1] Cf. *ad Analyt. prior.*, lib. I, cap. XII ; Philop., fol. 38 ; Alex., fol. 49, b.
[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. IX, §§ 2, 3, 4.

Je dis qu'étant donné le syllogisme suivant :

Majeure : A est attribué nécessairement à tout B ;

Mineure : B est attribué à tout C d'une façon pure et simple.

Il en résulte :

Conclusion : A est attribué nécessairement à tout C.

Démonstration.

A est le grand terme ; c'est lui qui a le plus d'extension et qui renferme la totalité de B. B est le moyen terme ; il a plus d'extension que C, et il le renferme tout entier. Donc la totalité de C est égale à une partie de B, et ce lien logique exprime une affirmation pure et simple. Or, en même temps qu'il est reconnu que C est égal à une certaine partie de B, nous avons d'un autre côté : la totalité de B est égale à une certaine partie de A, et le lien logique exprime ici une affirmation nécessaire. On ne saurait donc substituer C à la partie déterminée de B, dont elle est l'équivalent, sans que la totalité de C soit renfermée nécessairement en A, puisque B lui-même y est renfermé tout entier d'une façon nécessaire. Ce qu'il fallait démontrer.

On pourrait résumer en moins de mots, et la règle, et la démonstration de la règle. Dans la première figure, et dans les autres figures en tant qu'on les ramène par la conversion à la première, la conclusion doit être renfermée dans la majeure, et cette conclusion doit suivre non-seulement la qualité, mais le mode de la majeure.

Les termes, un peu obscurs, dont s'était servi Aristote sont les suivants : « Il y a des cas où, l'une des « deux prémisses étant nécessaire, le syllogisme lui-

« même devient nécessaire[1]. » Il s'est trouvé ici des commentateurs pour donner à ces paroles une interprétation qu'Alexandre d'Aphrodise a eu raison d'appeler ridicule[2]. Suivant eux, Aristote aurait prétendu qu'avec les mêmes prémisses, la conclusion était tantôt nécessaire, et tantôt une affirmation pure et simple; que c'était la matière et non la forme du syllogisme qui en décidait. Il suffit d'avoir signalé une pareille erreur pour y avoir répondu.

Je ne range parmi ces commentateurs maladroits ni Théophraste, ni Eudème, quoique l'un et l'autre ne fussent point du sentiment d'Aristote en ce qui concerne le mélange du nécessaire et de l'assertorique[3]. Suivant eux, la conclusion ne saurait être nécessaire : elle doit rester simplement affirmative. Ils apportaient deux arguments distincts à l'appui de leur dire : l'un tiré des lois même de la logique, l'autre de la nature même du syllogisme à majeure nécessaire et à mineure absolue.

Premier argument de Théophraste et d'Eudème.

« Dans tout syllogisme, disent-ils, la conclusion doit « toujours suivre la moindre qualité et la moindre quan- « tité des prémisses. Dans un syllogisme qui renferme « à la fois une affirmative et une négative, la conclu- « sion doit être négative : dans un syllogisme qui ren- « ferme une particulière et une universelle, la conclu-

[1] Id., ibid., § 1.
[2] Cf. Alex., fol. 40.
[3] Cf. Alex., fol. 40; *id.*, fol. 48; *id.*, fol. 42, b.; Philop., fol. 38, b.; *id.*, fol. 35, a.

« sion doit être particulière. De même, ajoutent-ils, « dans le mélange de l'absolu et du nécessaire, l'absolu « est logiquement inférieur au nécessaire [1], » et la conclusion doit être simplement absolue.

Il suffit d'une seule observation pour ruiner tout cet échafaudage de raisonnement. Les règles générales du syllogisme s'obtiennent par une induction qui porte sur tous les modes capables de conclure ; on ne saurait ni les formuler, ni les appliquer *à priori*. On est donc en droit de leur demander quand et comment ils ont établi que la modalité des propositions était soumise aux mêmes règles que leur qualité et leur quantité. Une hypothèse ne saurait justifier une critique pas plus que fonder une démonstration.

Seconde démonstration de Théophraste et d'Eudème.

Théophraste et Eudème ont essayé d'établir leur thèse en analysant le syllogisme dont ils discutent la conclusion.

« Soit A attribué nécessairement à tout B. Soit encore « B attribué à tout G, mais non plus cette fois par une « attribution nécessaire. Il résulte de cette circonstance « qu'il est également possible de séparer tout B de « G. Mais si B est en effet séparé de tout G, A lui-« même se trouvera séparé de tout G. Cette séparation « (réalisée ou concevable) suffit pour qu'entre A et « G il ne puisse exister de lien nécessaire. C'est, au « reste, ce que Théophraste et Eudème démontrent

[1] Alex., fol. 40.

« également par la matière des syllogismes modaux[1].

Je trouve cette argumentation par la matière dans le commentaire de Philopon.

« Soient les termes : santé, — maladie, — homme.
« La santé ne peut être attribuée à aucune maladie, et
« cela nécessairement ; la santé peut être attribuée à
« tous les hommes, et cela d'une façon absolue. La
« conclusion est la suivante : c'est que la maladie ne
« peut attribuée à aucun homme, et cela d'une façon
« pure et simple[2]. »

En effet, si la maladie ne pouvait être attribuée à aucun homme, et cela nécessairement, il en résulterait qu'aucun homme ne serait malade[3].

Toute la force apparente de cet argument repose sur une méprise : la mineure, dans l'exemple que l'on donne, n'est point une proposition pure et simple, c'est une proposition modale et une affirmation seulement possible. C'est ce qu'Alexandre d'Aphrodise a vu parfaitement[4]. Il arrive ainsi que, dans un pareil exemple, nous ne sommes plus en présence du mélange du nécessaire et de l'assertorique, mais du mélange du nécessaire et du contingent. Or, nous verrons bientôt[5]

[1] Alex., fol. 40.

[2] Philop., fol. 35, a.

[3] Cet étrange argument m'a remis en mémoire le raisonnement comique dont se servaient certains logiciens de l'antiquité pour prouver que la négative universelle ne saurait se convertir. Λαμβάνονται δέ τινες τῆς ἀντιστροφῆς ὡς μὴ ἀληθευούσης, καὶ διὰ παραδειγμάτων ἐλέγχειν πειρῶνται τὸν λόγον λέγοντες οὕτως· οὐδεὶς τοῖχος ἐν παττάλῳ ἐστί· τοῦτο ἀληθές ἐστιν· ἆρα οὖν, φησί, καὶ ἀντιστρέψαντες ὑγίως ἀποφαινόμεθα οὐδεὶς πάτταλος ἐν τοίχῳ. (Joh. Phil., fol. 13, b.)

[4] Alex., fol. 48, b.

[5] Voir plus loin le ch. vi du présent livre.

que dans ce dernier cas la conclusion n'est jamais nécessaire [1]. On ne saurait prendre ou seulement supposer le contraire d'une proposition assertorique, sans reconnaître que cette proposition cesse d'être assertorique pour devenir simplement possible. La proposition nécessaire est celle dont le contraire ne saurait être conçue par l'esprit; la proposition assertorique celle dont le contraire peut être conçue comme métaphysiquement possible, sans que cette possibilité métaphysique entraîne ou suppose aucune réalisation actuelle; la proposition possible est celle dont la contraire est non-seulement admissible en théorie, mais affirmable, dans l'ordre réel, au même titre que son opposée.

Passons maintenant à la seconde partie de ce chapitre. Il s'agit de faire voir, non plus que la nécessité de la majeure engendre la nécessité de la conclusion, mais qu'avec une mineure nécessaire et une majeure absolue, on ne saurait avoir une conclusion nécessaire. Cette démonstration résulte de la nature même du syllogisme.

Si A est attribué à tout B d'une façon pure et simple,

Si B est attribué à tout C d'une façon nécessaire,

Je dis qu'on aura pour conclusion : A est attribué à tout C, mais d'une façon pure et simple.

En effet, si B est attribué à tout C d'une façon nécessaire, il en résulte que C est égal à une certaine partie de B, et non point à la totalité de ce même B. D'un autre côté, la majeure exprime que A est plus

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVI, XIX, XXII.

étendu que B, et par conséquent le renferme tout entier. On doit donc admettre qu'une certaine partie de B, et par exemple la partie C, peut n'avoir avec A qu'un simple lien catégorique ; ce qui revient à dire que la conclusion, à ne considérer que la conséquence résultant de la forme du syllogisme, est assertorique, comme il fallait le démontrer.

Je présenterai cette même argumentation sous une forme à la fois plus générale et plus décisive. Dans un syllogisme, le moyen terme renferme le petit ; il ne renferme pas le grand. Il en résulte que la conclusion se tire non point de la mineure, mais de la majeure du syllogisme à l'aide de cette même mineure. Ainsi se trouve justifiée la règle générale que nous avons posée, à savoir que, dans la première figure, la conclusion a la même qualité et la même modalité que la majeure.

Il demeure donc établi que, dans la première figure, la conclusion est nécessaire toutes les fois qu'il s'y trouve une majeure nécessaire dont cette conclusion dérive. On peut aisément tirer de ce que nous avons dit les règles des deux autres figures.

La seconde figure se ramène à la première par la conversion de l'une des deux prémisses.

Toutes les fois que la proposition qui, après la conversion, est destinée à devenir la majeure dans la première figure, est une proposition nécessaire [1], la con-

[1] « Quoniam secunda figura pendet a prima, in prima autem figura dicimus tum conclusionem esse necessariam quum major propositio est necessaria; idcirco in secunda figura, ut colligatur conclusio necessaria ,

clusion est pareillement nécessaire. L'application de ce principe nous donne, relativement au mélange du nécessaire et de l'assertorique dans la seconde figure, le résultat suivant : il faut, dans la seconde figure, que la négative universelle qui se trouve au nombre des prémisses, soit nécessaire, pour que la conclusion soit nécessaire également[1]. . . . .

Même observation pour la troisième figure. Là aussi, les règles sont les mêmes. Il y a toujours une des deux prémisses de la troisième figure qui, après la conversion, doit devenir la majeure dans un des modes concluants de la première. Il faut que cette prémisse-là soit une proposition nécessaire dans la troisième figure, pour que la conclusion y soit nécessaire[2].

L'application de ce principe conduit aux deux règles suivantes :

Première règle : *Le syllogisme de la troisième figure à deux affirmatives, doit contenir une universelle nécessaire pour aboutir à une conclusion nécessaire ;*

Seconde règle : *Si le syllogisme de la troisième figure renferme une prémisse négative, il faut que cette prémisse soit universelle et nécessaire pour que la conclusion soit nécessaire à son tour*[3].

opus est eam propositionem sumi necessariam quæ in reductione ad primam figuram erit propositio major, nempe propositionem negantem universalem. » (Jul. Pacii *Commentar. analyt. in Analyt. prior.*, lib. I, cap. x, § 1, p. 145.)

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. x, § 1.

[2] Πάλιν ἀντιστρεφομένης τῆς ἀποφατικῆς καὶ ποιούσης τὸ α' σχῆμα, μείζων εὑρεθήσεται ἡ ἀποφατική, ἐν δὲ τῷ πρώτῳ σχήματι ἀεὶ ἕπετο τὸ συμπέρασμα. (Joh. Phil., fol. 36.)

[3] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. II, § 1.

Quant aux modes *baroco* de la seconde figure et *bocardo* de la troisième, nous y retrouvons ici les mêmes difficultés que plus haut : on ne saurait les réduire par la conversion des propositions.

Les démonstrations que nous venons de donner dans ces chapitres reposent exclusivement sur les lois formelles du raisonnement syllogistique. Je ne signalerai point, pas plus ici que dans les autres combinaisons qui vont suivre, l'abus qu'Aristote a fait des autres méthodes de démonstration, lesquelles sont, comme nous l'avons vu, entièrement étrangères à la logique.

CHAPITRE IV

Syllogismes à deux prémisses contingentes.

Nous avons posé et démontré deux principes généraux en ce qui concerne les propositions contingentes [1].

Ces deux principes sont les suivants :

1° On peut, dans les contingentes, changer la qualité de l'énonciation qui suit le mode, sans changer pour cela la qualité de la modale.

2° La négative universelle contingente ne se convertit point en ses propres termes, mais seulement en une négative contingente particulière.

C'est sur ces deux principes que repose toute la

[1] Voir plus haut, livre II, seconde partie, ch. x.

théorie des syllogismes à deux prémisses contingentes.

Il ne suffit plus, dans ces syllogismes, de considérer seulement les modes qui sont utiles dans les syllogismes ordinaires[1]; il faut, de nouveau, les reprendre tous les uns après les autres, car la conversion, toujours possible après le mode, de l'énonciation affirmative en une énonciation négative, engendre de nouveaux modes concluants.

Une seule règle comprend, dans cette combinaison de deux prémisses contingentes, tous les modes concluants : *il faut et il suffit que la majeure soit universelle.*

Ajoutez-y qu'on peut toujours transformer la mineure par la conversion de l'énonciation qui suit le mode, si cette mineure se trouvait négative[2].

On sait en effet que, dans les quatre modes de la première figure, la mineure est constamment affirmative.

Il serait superflu de montrer que les quatre modes *barbara*, *celarent*, *darii*, *ferio*, ont une conclusion,

[1] Je trouve dans Port-Royal (*Logique*, partie III, ch. IV) et dans plusieurs autres logiques, qu'il y a soixante-quatre modes à examiner dans chaque figure. Ce nombre ne s'obtient qu'en faisant entrer la conclusion dans les diverses combinaisons que l'on forme au moyen des prémisses: or, la conclusion ne doit pas faire partie de ces combinaisons, puisqu'elle est la proposition cherchée, et par conséquent inconnue. Il ne faut donc pas dire qu'il y a soixante-quatre combinaisons à étudier, mais seulement seize. En voici l'énumération :

aa	*ai*	*ao*	*io*
ae	*ia*	*oa*	*oi*
ea	*ei*	*eo*	*ii*
ee	*ie*	*oe*	*oo*

[2] Φανερὸν δὲ ὅτι καθόλου τῶν ὅρων ὄντων ἐν ταῖς ἐνδεχομέναις προτάσεσιν ἀεὶ γίνεται συλλογισμὸς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι, καὶ κατηγορικῶν καὶ στερητικῶν ὄντων, πλὴν κατηγορικῶν μὲν τέλειος, στερητικῶν δὲ ἀτελής. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIV, § 11.)

lorsque leurs deux prémisses sont contingentes. Il reste à démontrer que tous les syllogismes à deux prémisses contingentes dont la majeure est universelle, rentrent dans l'une de ces quatre formes.

Étant admis que, dans la proposition contingente, l'énonciation qui suit le mode peut changer de qualité sans que la nature de la modale en soit atteinte [1], il en résulte que l'universelle affirmative peut se métamorphoser en une négative universelle, et la négative particulière en une particulière affirmative, ou réciproquement.

De là, la transformation suivante :

1° Le mode A E se transforme en *darii;*
2° Le mode E E — en *celarent;*
3° Le mode A O — en *darii* [2];
4° Le mode E O — en *ferio* [3].

Ainsi donc, dans la première figure, il y a, pour les syllogismes à deux contingentes, huit modes concluants : quatre qui concluent directement, quatre indirectement; restent huit modes inutiles [4].

[1] Ἐλέγομεν τὰς τοῦ ἐνδεχομένου προτάσεις πρὸς ἀλλήλας ἀντιστρέφειν τὴν πᾶς πρὸς τὴν οὐδεὶς καὶ τὴν τὶς πρὸς τὴν οὐ πᾶς, ἐὰν λαβῶμεν τὴν ἀποφατικὴν εἰς καταφατικὴν γενήσονται καὶ αὗται συλλογιστικαί. (Joh. Phil., fol. 41, b.) Cf. Alex., fol. 54, b.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xiv, §§ 3, 4, 8, 9.

[3] Aristote a commis une erreur en omettant le mode concluant *eo*, que nous rétablissons ici. M. Barthélemy Saint-Hilaire non-seulement a reproduit l'erreur d'Aristote, mais encore a placé expressément le mode *eo* parmi les modes inutiles. (Cf. trad., t, II, p. 61.)

[4] Les modes inutiles sont les suivants :

ia	*io*
ie	*oi*
oa	*ii*
oe	*oo*

Je passe à la deuxième figure.

C'est ici qu'Aristote apporte pour la première fois le principe dont il a été question plus haut, à savoir que la contingente négative universelle ne saurait se convertir autrement qu'en une particulière. Je dois même à ce propos faire une remarque sur l'économie générale de la logique d'Aristote ; il me semble qu'ici elle laisse particulièrement à désirer. Avant d'entrer dans le détail des différents syllogismes, Aristote avait cru devoir traiter des conversions des propositions [1] ; il y voyait, renfermées en germe, toutes les règles du syllogisme, pour ainsi dire. Toutefois il a omis, dans les démonstrations générales relatives aux conversions, de faire voir que la négative universelle contingente ne saurait se convertir autrement qu'en une particulière. Voilà pourquoi, arrivé au chapitre qui nous occupe [2], il a été réduit à revenir sur cette règle de conversion, et à la mêler assez mal à propos à l'étude des syllogismes.

La règle générale de la seconde figure est qu'aucun mode n'y a de conclusion.

Les syllogismes assertoriques de la seconde figure ont tous une conclusion négative. Il en résulte que, nécessairement, les prémisses sont de qualités opposées : l'une affirmative, l'autre négative [3].

Étant donné ce rapport des deux prémisses

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. v.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xvii.

[3] Δεῖ ἐν τούτῳ σχήματι ἀνομοιοσχημόνας εἶναι τὰς συλλογιστικὰς προτάσεις ἐνδεχομένων δὲ ἀμφοτέρων οὐσῶν, ἀδύνατον αὐτὰς ὅπως ἂν ληφθῶσι καὶ ἀνομοιοσχημόνας εἶναι ἀεὶ τῆς ἀποφατικῆς μεταλαμβανομένης εἰς καταφατικήν. (Joh. Phil., fol. 53.)

entre elles, voici ce qu'on pourrait dire, à ce qu'il semble. Dans les contingentes, on ne saurait opposer entre elles, dans les propositions de même quantité, l'affirmation et la négation, qui suivent le mode. Il en résulte, paraît-il, que l'on peut transformer à son gré les prémisses en affirmatives ou en négatives, la nature de la proposition demeurant la même, malgré la diversité de l'apparence.

Cette explication est plus spécieuse que solide; et, même à ne point s'occuper de sa valeur intrinsèque, elle a l'inconvénient de ne point expliquer pourquoi les syllogismes de la seconde figure sont inutiles. Je sais que cette argumentation a été reproduite par Pacius[1], mais le nom même de ce logicien ne saurait la défendre contre sa faiblesse. S'il fallait accepter, dans toute sa portée, cette thèse qu'on ne saurait plus, dans les modales du possible, distinguer l'affirmative de la négative, ni les employer chacune en leur qualité dans le raisonnement, il faudrait en revenir à l'argumentation du vieux commentateur, qui demande pourquoi, dans la première figure, au lieu de remplacer les négatives par des affirmatives on ne changerait pas au contraire les affirmatives en négatives[2].

Cherchons et montrons la cause logique qui explique véritablement l'inutilité des modes de la seconde figure.

[1] « Ex duabus affirmantibus in secunda figura nihil concluditur : hæc vero et figuram affirmativam habent quia modus earum est affirmativus et vim affirmativam habent etiam tunc quum dictum negatur, quia potest converti in affirmatum eo quod proprium contingentis est ut possit esse et non esse. (Jul. Pacii *Commentarius analyticus*, p. 149.)

[2] Joh. Philop., fol. 41.

Les modes de la seconde figure ne sauraient se ramener à des modes de la première qu'à une seule condition, c'est qu'on convertira la majeure, ou bien, dans le cas où l'on aurait interverti l'ordre des prémisses, la mineure, qui deviendra ainsi la majeure du syllogisme converti. Dans la conversion des syllogismes catégoriques de la seconde figure, on prend pour majeure du syllogisme ramené à la première figure, celle des deux prémisses qui dans le mode de la seconde était une universelle négative ; et, pour que la conversion s'achève, il faut que cette négative universelle demeure universelle après la conversion. Or, voilà précisément ce qui ne saurait se réaliser dans les syllogismes à deux prémisses contingentes, puisque la négative universelle contingente ne saurait, ainsi qu'on l'a vu plus haut [1], se convertir autrement qu'en une particulière.

Je veux entrer plus profondément dans cette démonstration, et, au moyen de l'analyse, la rendre plus évidente encore.

Je remarque que dans la seconde figure il y a toujours une des deux prémisses négative. Il en résulte que les modes de la seconde figure ne sauraient se convertir autrement que dans les deux modes *celarent* et *ferio* de la première, et non point dans les deux modes *barbara* et *darii*, qui supposent deux prémisses affirmatives. Or, dans la seconde figure, le moyen terme n'est jamais sujet, il est deux fois attribut (*præ*, — *præ*). Il en résulte que, pour ramener la première

[1] Voir plus haut, livre II, seconde partie, ch. x.

figure à la seconde, et rendre le moyen terme sujet dans la proposition qui doit devenir la majeure de *celarent* et de *ferio* ; il faut nécessairement convertir en ses propres termes la négative universelle E, et la retrouver universelle après la conversion. Mais on ne saurait convertir l'universelle négative contingente autrement qu'en une particulière. Donc, la conversion en *celarent* et en *ferio* est impossible, et comme la conversion en *barbara* et en *darii* l'est également, il en résulte que les modes de la seconde figure ne sauraient s'établir par aucune preuve, ni, par conséquent, aboutir à aucune conclusion valable. Ce qu'il fallait démontrer.

Dans la troisième figure[1], le syllogisme à deux prémisses contingentes présente douze modes concluants[2].

Comme dans la majeure et dans la mineure du syllogisme de la troisième figure le moyen terme est deux fois sujet, il suffit que l'une de ces deux prémisses soit universelle pour avoir la majeure du syllogisme à l'aide duquel la troisième figure se ramène à la première. Quant à l'autre prémisse, quelles que puissent être sa qualité et sa quantité, rien de plus facile que de la convertir, soit en la prenant telle qu'elle nous est donnée, soit en changeant sa qualité, soit en employant simultanément ces deux moyens. On ne peut manquer de parvenir ainsi à se procurer une prémisse, qui, combinée avec la majeure dont il a été parlé, donne un des

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xx. Cf. Joh. Philop., fol. 56, b.

[2] Dans le tableau que nous avons donné des seize combinaisons à étudier, les seuls modes inutiles sont les quatre suivants : *io*, *oi*, *ii*, *oo*. Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xx, § 10.)

modes concluants de la première figure. Il en résulte qu'ici les seuls modes inutiles sont ceux qui se composent de deux particulières. En effet, on ne saurait, dans ces deux particulières, trouver la proposition générale dont on a besoin pour en faire la majeure du syllogisme de la première figure [1].

En résumé, on voit que le nombre des syllogismes utiles, lorsqu'il s'agit de deux prémisses contingentes, dépasse, dans la première et dans la troisième figure, le nombre des modes utiles consacré par les règles du syllogisme assertorique. On voit aussi qu'aucun des modes de la seconde figure ne saurait donner de conclusion démontrée.

Reste à faire une dernière remarque sur toute cette théorie du syllogisme à deux contingentes.

Nous avons vu plus haut que les mots *contingent* et *possible* se prennent dans diverses acceptions [2]. Le contingent est ce qui arrive le plus ordinairement; le contraire de cette espèce de contingent est sans doute possible, mais un possible qui ne se réalise qu'à de longs et rares intervalles. Voici ce qui en résulte. Sans doute, les syllogismes qu'on obtient par la conversion de la contingente affirmative en une contingente négative sont irréprochables au point de vue de la logique pure; mais si vous examinez la portée et l'usage pratique de

[1] Pacius s'est trompé, lorsqu'il a avancé mal à propos (*Comment. analyt.*, p. 140) qu'avec une majeure particulière il n'y avait pas de conclusion; rien n'empêche de changer l'ordre des prémisses avant de construire le syllogisme.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII, § 5. Voir plus haut, livre I, première partie, chap. III.

ces sortes de syllogismes après leur conversion, vous reconnaîtrez bien vite qu'ils ne peuvent être, pour ainsi dire, d'aucune utilité. En effet, ils n'ont plus pour matière un contingent qui se réalise habituellement, mais, précisément, un contingent qui ne se réalise pour ainsi dire jamais[1]. Cet inconvénient paraît n'avoir point échappé à Aristote. Il dit lui-même, en termes exprès, qu'avec deux contingentes négatives dans la première figure « ou l'on n'a point de syllogisme[2], » ou l'on n'a de syllogisme que par la conversion de l'une des deux. Effectivement, à ne considérer que l'utilité pratique d'une telle forme de raisonnement, on peut dire, avec quelque apparence de vérité, qu'il n'y a point en effet de syllogisme[3].

Nous avons achevé ce que nous avions à dire sur les syllogismes à deux prémisses contingentes.

[1] Δεῖ μέντοι εἰδέναι ὅτι μεταλαμβανομένων τῶν ἀποφατικῶν εἰς τὰς καταφατικάς, οἱ γινόμενοι συλλογισμοὶ οὐκέτι φυλάττουσι τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον λεγόμενον ἐνδεχόμενον, εἴγε τὴν ἀρχὴν ἐλήφθησαν αἱ ἀποφατικαὶ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐνδεχομένου... διὸ ἐροῦμεν ταύτας τὰς συζυγίας ὡς μὲν πρὸς τὸ ἐπὶ τὸ πλεῖστον λεγόμενον ἐνδεχόμενον, καθ' ὁ γίνονταί τινες καὶ κατὰ τὰς τέχνας καὶ κατὰ τὰς βουλάς τε καὶ πράξεις, καὶ προαιρήσεις συλλογισμοί, ἀχρήστους τε καὶ ἀσυλλογίστους εἶναι ἁπλῶς μέντοι ὡς πρὸς τὰς συμπλοκὰς συλλογιστικάς. (Alex., fol. 54, b.)

[2] Ἢ οὐ γίνεται συλλογισμός. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIV, § 5.) Bekker, text., p. 33, a, l. 16.

[3] Alex., fol. 54, b.

CHAPITRE V

Syllogismes à prémisses, l'une contingente et l'autre assertorique.

L'étude de la combinaison qui fait le sujet de ce chapitre présente des difficultés toutes particulières, surtout en ce qui concerne la première figure. On ne saurait trop regretter qu'Aristote ne se soit point élevé jusqu'à des règles générales. On se perd, pour ainsi dire, dans la multitude confuse des modes, et l'on rencontre à chaque pas des démonstrations qui laissent à désirer.

Essayons cependant de nous retrouver au milieu de toutes ces argumentations et de tous ces modes. Commençons par la première figure.

Le mélange du contingent et de l'assertorique présente deux formes : tantôt c'est la majeure qui est contingente, la mineure étant assertorique ; tantôt c'est la mineure qui est contingente, la majeure étant assertorique.

Première combinaison.

La majeure étant contingente et la mineure assertorique, tous les modes qui rentrent dans cette combinaison sont soumis à une règle unique : — *Avec une majeure universelle contingente et une mineure assertorique affirmative, la conclusion est contingente, et elle rentre*

dans ce qu'on appelle « le contingent proprement dit[1]. »

Je ne trouve aucune démonstration de cette règle dans Aristote[2], mais il est facile de la déduire du principe d'identité.

Si A peut être attribué à tout B, si B est attribué purement et simplement à tout C, je dis que A peut être attribué à tout C.

La mineure étant assertorique, les termes B et C sont unis entre eux par le lien qui, dans une proposition ordinaire, rattache l'attribut au sujet. Il s'ensuit qu'une certaine partie de B est égale à tout C; donc C lui-même peut être mis à la place de B; donc A peut être attribué à tout C. Ce qu'il fallait démontrer.

On dit que cette conclusion relève du contingent proprement dit, parce que la qualité de l'énonciation qui suit le mode peut être changée, sans qu'il résulte de l'économie générale du syllogisme aucun obstacle à ce changement.

Seconde combinaison.

Il peut arriver, en second lieu, que la mineure soit contingente et que la majeure soit assertorique.

Il n'y aura, dans cette hypothèse, de conclusion au syllogisme qu'autant que la majeure sera universelle; et il faut encore faire cette réserve que la conclusion ne sera pas exactement la même dans les modes affirmatifs et dans les modes négatifs. Dans les modes affir-

[1] Pacius, *Comment. analyt.*, p. 185.
[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xv, §§ 2, 3.

matifs, la conclusion relève « du contingent proprement « dit ; » dans les modes négatifs, « du contingent en« tendu simplement dans le sens de non nécessaire [1]. »

Reste maintenant à expliquer ce qu'il faut entendre ici par ces deux expressions : le contingent proprement dit et le contingent simplement entendu dans le sens de non nécessaire.

« Si vous me demandez, dit Pacius, la différence « qui existe entre ces deux manières d'entendre le con« tingent, voici ce que je vous répondrai. Lorsque « nous disons : Il est possible que tel attribut n'ap« partienne pas à tel sujet, si nous entendons le mot « possible ou contingent dans son sens propre, nous « excluons ainsi toutes les propositions nécessaires, « aussi bien les affirmatives que les négatives..... « Mais si nous entendons le mot contingent simple« ment dans le sens de non nécessaire, nous n'ex« cluons par là que les nécessaires affirmatives et non « point les nécessaires négatives [2]. »

Un exemple présenté sous la forme algébrique rendra cette explication plus claire.

Soit cette proposition : A peut être attribué à tout B. Cette proposition est dite proprement contingente, dès que l'on peut, sans inconvénient, changer la qualité de la proposition qui suit le mode, et en faire la proposition suivante : A peut n'être attribué à aucun B. Mais cette même proposition : A peut être attribué à tout B, a,

[1] Jul. Pacii *Comment. analyt.*, p. 185.
[2] Ibid., p. 148.

si l'on veut l'entendre différemment, une tout autre signification. En effet, le mot possible ou contingent s'emploie, comme nous l'avons vu, dans des significations diverses [1]. On peut donc interpréter la proposition en question de la façon suivante : Il n'est pas nécessaire que A soit attribué à tout B. Dès que la proposition est entendue dans ce sens particulier, rien n'empêche d'affirmer que nécessairement A n'est pas attribuable à quelque B. Si cette affirmation est vraie, si l'on peut dire en effet que nécessairement A n'est pas attribuable à quelque B, on ne peut plus changer la qualité de l'énonciation qui suit le mode dans la proposition primitive. On ne peut plus dire : Il est possible que A ne soit à aucun B, dans le sens de : Il n'est pas nécessaire que A ne soit attribué à aucun B; car, dans l'hypothèse que nous avons faite, il est vrai d'affirmer, tout au contraire, que nécessairement A n'est pas attribuable à quelque B.

En tenant compte de cette différence entre le contingent proprement dit et le contingent pris pour le non nécessaire, en remarquant que le contingent pris dans cette dernière acception défend la transformation de l'énonciation qui suit le mode, l'application et l'interprétation de la règle qui précède ne présentent plus de difficulté.

Aristote s'est donné beaucoup de mal pour démontrer la règle qui nous occupe. Il a eu recours, pour y parvenir, à la conversion à l'absurde, et l'entreprise

[1] « Possibile dicitur vel quod potest esse quum non est, vel quod est, vel quod necessario est. » (Jul. Pacii *Comment. analyt.*, p. 187.) Voir plus haut, livre I, première partie, chap. III. Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XIII.

n'était pas des plus aisées. En effet, la conclusion qu'il s'agit de démontrer est une conclusion simplement possible. Pour prendre la contradictoire de cette conclusion, on est obligé, par hypothèse, de poser une proposition impossible. Or une proposition impossible et une proposition fausse ne sont point du tout une seule et même chose [1]. D'une hypothèse fausse on tire une conséquence fausse et non pas impossible ; de même d'une hypothèse impossible, on tire une conséquence impossible, et non pas une conséquence fausse. Aristote est obligé de sous-entendre ce principe, qu'on ne saurait poser une hypothèse impossible sans que cette hypothèse conduise à une conséquence fausse ; et ce principe il ne songe aucunement à l'établir. Aussi, dans tout ce raisonnement par l'absurde, il s'arrange, autant qu'il le peut, pour poser une hypothèse fausse plutôt qu'une hypothèse impossible, afin d'en tirer toute son argumentation.

Après tout, je crois que l'impossibilité et la fausseté d'une affirmation se tiennent d'assez près pour qu'on soit fondé à conclure de l'une à l'autre, pourvu qu'on prenne la peine d'établir cette liaison. La démonstration d'Aristote me paraît donc, en principe, suffisamment acceptable; mais elle n'a pas seulement le tort d'être incomplète, l'application qu'il en a faite laisse à désirer sur un autre point.

On le sait, les règles de la conversion à l'absurde prescrivent de prendre la contradictoire de la conclusion.

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. xv, §§ 7, 8, 9.

Cette contradictoire doit, dans un syllogisme nouveau, s'unir à l'une des deux prémisses pour détruire l'autre. Il est de règle de ne rien changer à celle des deux prémisses que vous réunissez à la contradictoire pour en faire un syllogisme nouveau. C'est ici que le procédé d'Aristote me semble tout à fait répréhensible ; il n'a pas craint, pour rendre la démonstration plus facile, de métamorphoser la mineure contingente en une proposition absolue [1]. Il bouleverse ainsi toute la doctrine de la conversion des syllogismes à l'absurde. Il était tenu de justifier expressément cette déviation à sa méthode, et cependant il ne prend pas la peine d'apporter l'ombre d'une preuve ni d'une raison.

Regrettons encore une fois qu'Aristote n'ait point eu recours au principe d'identité ; il ne se serait point écarté des lois essentielles de la logique, et il aurait démontré, avec la même facilité, les modes affirmatifs et les modes négatifs. Procédons nous-même à cette double démonstration.

Soit d'abord à démontrer le mode *barbara*, en lui supposant pour mineure une contingente et pour majeure une proposition absolue. La conclusion doit être une contingente pure et simple. En d'autres termes, si A est attribué à tout B purement et simplement, si B

[1] Ὑπαρχέτω τὸ Α παντὶ τῷ Β, τὸ δὲ Β παντὶ τῷ Γ ἐνδεχέσθω· ἀνάγκη οὖν τὸ Α παντὶ τῷ Γ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, μὴ γὰρ ἐνδεχέσθω, τὸ δὲ Β παντὶ τῷ Γ κείσθω, ὡς ὑπάρχον· τοῦτο δὲ ψεῦδος μέν, οὐ μέντοι ἀδύνατον. Εἰ οὖ τὸ μὲν Α μὴ ἐνδέχεται τῷ Γ, τὸ δὲ Β παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ, τὸ Α οὐ παντὶ τῷ Β ἐνδέχεται· γίνεται γὰρ συλλογισμὸς διὰ τοῦ τρίτου σχήματος· ἀλλ' ὑπέκειτο παντὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, ἀνάγκη ἄρα τὸ Α παντὶ τῷ Γ ἐνδέχεσθαι. (*Analyt. prior.*, lib. I, cap. xv, § 10. Bekk., p. 34, a, l. 34.)

peut être attribué à tout C, je dis que A peut être attribué à tout C.

Démonstration.

Dans cette proposition : A est attribué à tout B purement et simplement, A est l'attribut, et B le sujet. Il en résulte que B est égal à une certaine partie de A. Donc, partout où se rencontrera B, je pourrai lui substituer la partie de A qui lui est égale. Or, si dans la mineure je mets à la place de B la partie de A dont il est question, la proposition deviendra la suivante : A peut être attribué à tout C. Ce qu'il fallait démontrer.

Soit maintenant à démontrer le mode négatif *celarent*, constitué avec des prémisses de même nature.

A n'est attribué à nul B, et cela purement et simplement ; B peut être attribué à tout C ; donc A peut n'être attribué à nul C. Cette conclusion n'a plus ici la valeur du contingent proprement dit : car elle ne saurait se convertir en la proposition suivante : A peut être attribué à tout C.

Je démontre spécialement, pour le mode *celarent*, que la conclusion contingente doit être prise dans le sens particulier que je lui attribue. J'ai recours, pour cette démonstration, au principe d'identité.

La majeure, A n'est attribuée à aucun B, exprime qu'aucune partie de A n'est égale à aucune partie de B, et réciproquement. Donc, aucune partie de A ne saurait être substituée à B dans la mineure. On ne saurait donc avoir, dans aucun cas : Une partie de A est égale à C. Il en résulte que la conclusion de ce mode négatif en *celarent*, à savoir : A peut n'être attribué à aucun C,

ne représente point le contingent proprement dit, puisque cette négative ne saurait se convertir en affirmative. Ce qu'il fallait démontrer.

Nous achèverons ce que nous avons à dire sur cette combinaison des modales dans la première figure, en donnant, avec Pacius, la règle qui sert à caractériser les modes inutiles. Au reste, cette règle ressort de ce qui a été dit plus haut. La voici : « *Lorsque la majeure est* « *particulière ou la mineure catégorique négative, il n'y* « *a point de conclusion*[1]. »

Étudions maintenant cette combinaison des modales dans la seconde figure.

Tous les modes se ramènent à une règle unique : *Il n'y a de conclusion que dans les modes où l'une des deux prémisses est à la fois absolue et négative*[2].

Étant donnée une prémisse de cette qualité et de cette quantité, il y a une conclusion, et cette conclusion est contingente, en ce sens qu'elle n'est point nécessaire.

Il faut encore signaler ici dans Aristote l'absence de toute démonstration relative à cette règle, alors qu'il lui était si facile de déduire cette démonstration de la nature et des règles du syllogisme.

Les modes de la seconde figure opèrent leur conversion par les modes de la première. Or, dans les modes de la seconde figure le moyen terme est pris deux fois pour attribut. D'un autre côté, la première condition, pour avoir un mode de la première figure, c'est que le moyen

[1] Jul. Pacii *Comment. analyt.*, p. 186.
[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXVIII, § 1.

terme soit sujet de la majeure. Donc, la proposition de la seconde figure qu'il faut convertir pour instituer le syllogisme de la première, doit nécessairement devenir, après la réduction, la majeure d'un des quatre modes concluants de la première figure. Mais les majeures des quatre modes concluants de la première figure sont toujours A ou E, c'est-à-dire, à ne point tenir compte de la qualité, des propositions universelles. Mais l'universelle A ne saurait, dans aucun cas, résulter d'une conversion ; et l'universelle E ne saurait s'obtenir autrement que par la conversion de la négative générale catégorique. Donc, dans la combinaison qui nous occupe, tout mode qui ne contiendrait pas une négative universelle catégorique, ne saurait conclure utilement : ce qu'il fallait démontrer.

On peut, dans cette figure, appliquer cette règle aux seize combinaisons possibles du syllogisme ; on reconnaîtra ainsi l'existence de huit modes concluants[1].

« Alexandre d'Aphrodise[2] a fait observer, avec « beaucoup de raison, que si dans cette figure la con- « clusion était appelée contingente, il ne fallait point « entendre ici le mot contingent dans son sens propre et « suivant la définition qu'on en donne ordinairement...... « En effet, il a été démontré déjà, à propos de la pre- « mière figure, que le contingent déduit d'une majeure « négative (catégorique) est non pas la possibilité pure,

[1] C'est-à-dire :

ee	*ae*	*ei*	*eo*
es	*ea*	*ie*	*oe*.

[2] Cf. Alex., fol. 76.

« mais simplement le contraire de la nécessité..... Au « reste, Aristote lui-même en avait fait la remarque[1] « avant d'entreprendre l'étude de la seconde figure. « Tous les modes qui concluent ont une conclusion « contingente, et il faut entendre ici le mot contingent « comme on l'entend des syllogismes négatifs de la « première figure[2]. »

Nous passons au mélange du contingent et de l'assertorique dans la troisième figure[3].

Je ne répéterai pas ce que j'ai eu l'occasion de dire tant de fois relativement à l'incertitude et à l'imperfection de la méthode d'Aristote.

J'aurai, en outre, à signaler ici l'omission de plusieurs modes concluants[4].

Tous les modes renfermés dans cette combinaison obéissent à une règle unique : *ils sont tous concluants, à l'exception de ceux qui ont pour prémisses deux particulières*[5]. Cette règle est la même que celle des syllogismes à deux contingentes, dans la troisième figure[6]. La conclusion est toujours contingente[7].

Je ne trouve point dans Aristote l'explication ni la preuve de cette règle. Je vais essayer de la donner.

Dans les modes de la troisième figure le moyen terme est deux fois sujet. Il suffit donc, lorsqu'on ra-

[1] Cf. *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVII, § 1.
[2] Joh. Philop., fol. 44, b.
[3] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXI.
[4] Par exemple, les modes : *ea*, *ae*, *eo*, *oe*.
[5] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXI, § 7.
[6] Voir plus haut, chap. IV.
[7] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXI, § 3.

mène la troisième figure à la première, que l'une des deux prémisses puisse jouer le rôle de majeure. En effet, l'autre prémisse, à moins que ce ne soit une négative particulière catégorique, peut toujours se convertir, après un nombre de transformations plus ou moins grand, en une particulière affirmative. Il n'est donc aucun mode de la troisième figure qui ne soit concluant et ne puisse se ramener à la première figure, dès qu'il renferme une prémisse universelle[1].

Le mode *bocardo* présente une difficulté particulière. Il a besoin d'une double démonstration. Il peut arriver, ou que l'affirmative y soit catégorique et la négative contingente, ou, au contraire, que l'affirmative y soit contingente et la négative catégorique. Dans le premier cas, Aristote a cru devoir procéder au moyen de la démonstration par l'absurde en *barbara*[2]. Ce mode pouvait cependant, au moyen de la conversion immédiate des propositions, se convertir directement en *darii*. Il est indubitable que cette conversion directe est préférable au raisonnement par l'absurde[3].

[1] Aussi cette figure ne nous donne-t-elle pas moins de vingt modes concluants, sans y compter le mode *bocardo*. Dans chacun des modes qui vont suivre, on peut supposer la majeure catégorique et la mineure contingente, ou bien la majeure contingente et la mineure catégorique. C'est ainsi que les dix combinaisons suivantes donnent en effet vingt modes.

1.	*aa*	6.	*ai*
2.	*ae*	7.	*ei*
3.	*ea*	8.	*ie*
4.	*ee*	9.	*eo*
5.	*ia*	10.	*oe*.

[2] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXI, § 6.

[3] Cf. Alex., fol. 82, a, b. — Joh. Philop., 57, b

Le second cas, c'est-à-dire celui dans lequel l'affirmative est contingente et la négative catégorique, présente de bien autres difficultés.

Supposons qu'en l'absence de toute démonstration dans Aristote, on entreprenne de démontrer cette forme de *bocardo* au moyen de la réduction à l'absurde. Alexandre d'Aphrodise a fait remarquer très-judicieusement que cette démonstration est impossible.

Supposez, en effet, que, pour construire le syllogisme de l'absurde, vous preniez la contradictoire de la conclusion du syllogisme que vous vous proposez de réduire : la conclusion de ce syllogisme étant une contingente, sa contradictoire sera une nécessaire. D'un autre côté, vous êtes obligé, dans le syllogisme sur lequel vous opérez, de conserver la prémisse universelle, afin d'aboutir au mode *barbara* de la première figure. Cette proposition universelle est contingente. Vous avez donc un syllogisme de la première figure, formé du mélange du contingent et du nécessaire. Cette combinaison, comme nous le verrons bientôt, conduit à une conclusion contingente. Mais une proposition contingente est une proposition qui peut indifféremment s'affirmer ou se nier ; donc on ne saurait l'opposer à une proposition catégorique, et tout ce prétendu raisonnement par l'absurde n'aboutit pas.

Théophraste, au témoignage d'Alexandre d'Aphrodise[1], avait ici proposé une démonstration. Malgré tout le respect que nous devons à ce philosophe, il

[1] Alex., fol. 82, b.

faut bien reconnaître que cette démonstration est absurde. Des deux prémisses données, l'une négative particulière catégorique, l'autre affirmative universelle contingente, il changeait l'une des deux, c'est-à-dire la contingente en catégorique; et, de ces deux prémisses ainsi rendues toutes les deux catégoriques, il ne laissait pas de tirer une conclusion contingente. Dès lors, la conversion à l'absurde devenait la chose la plus facile du monde; il suffisait, avec un syllogisme ainsi construit, de prendre la contradictoire de la conclusion contingente, c'est-à-dire une proposition nécessaire, puis la mineure, qui se trouvait, dans l'hypothèse, une proposition catégorique, et on arrivait ainsi, par la combinaison du nécessaire et de l'assertorique, à une conclusion catégorique, laquelle se trouvait, en effet, la véritable contradictoire de la prémisse qu'on voulait détruire. Une pareille démonstration suppose ce qu'on ne saurait admettre en aucun cas, à savoir l'identité du réel et du possible.

Bien que dans la combinaison que nous venons d'étudier tous les modes utiles aboutissent en effet à une conclusion contingente, il faut cependant prendre garde à ce qui arrive aux modes dont la prémisse catégorique est destinée à devenir la majeure, après la conversion à la première figure. Tous ces modes ont pour conclusion, non pas le contingent proprement dit, mais le contingent qui s'entend pour le non nécessaire.

Ici se termine l'étude du mélange du contingent et de l'assertorique.

CHAPITRE VI

Syllogismes à prémisses, l'une contingente et l'autre nécessaire.

Le mélange du contingent et du nécessaire est soumis aux mêmes lois que le mélange du contingent et de l'absolu, dont nous venons de nous occuper.

Dans la première figure, les modes concluants sont ceux dans lesquels la majeure est universelle et la mineure affirmative, soit que ces propositions aient été données pour telles, ou qu'elles le soient devenues par la conversion [1].

Dans la seconde figure, les modes concluants sont ceux dans lesquels la proposition nécessaire est une négative générale et la mineure une affirmative, soit que cette mineure ait été donnée pour telle, ou qu'elle le soit devenue par le changement de l'affirmation qui suit la modalité du possible [2].

Dans la troisième figure, tous les modes sont concluants, à l'exception de ceux qui ont pour prémisses deux particulières [3].

Nous savons que le mélange de l'absolu et du contingent donne naissance à deux espèces diverses de conclusions contingentes. Lorsque la majeure du mode de la première figure est une négative catégorique, la

[1] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XVI.
[2] Ibid., cap. XIX.
[3] *Analyt. prior.*, lib. I, cap. XXII.

conclusion n'appartient point au contingent proprement dit, mais à cette espèce de contingent qui s'entend pour le non nécessaire.

La même règle devait être posée relativement au mélange du contingent et du nécessaire. Lorsqu'il arrive, dans cette combinaison, que l'un des modes concluants a pour majeure, dans la première figure, une nécessaire universelle négative, la conclusion n'est contingente que dans le sens restrictif. La démonstration est la même que dans le chapitre précédent.

Ici, Aristote a avancé que ces mêmes modes aboutissent, non pas à une conclusion contingente, mais à une conclusion assertorique. Il s'ensuivrait que, dans toutes les figures, les modes dont la majeure se trouve être une négative universelle nécessaire après la conclusion, devraient donner une conclusion assertorique, et non point une conclusion contingente.

Il faut, ou que les règles posées par Aristote pour les différentes combinaisons du contingent et de l'absolu soient radicalement fausses, ou qu'au contraire il se soit trompé ici en étudiant le mélange du contingent et du nécessaire. De part et d'autre la démonstration est la même ; elle ne saurait être vraie dans un cas et fausse dans l'autre.

L'erreur d'Aristote a pour origine une confusion que nous lui avons souvent reprochée. Il ne distingue pas suffisamment la matière et la forme des syllogismes qu'il étudie. Il ne lui est pas difficile, en choisissant lui-même certains exemples, d'aboutir à une conclusion qui paraît catégorique.

La possibilité de cette conclusion catégorique ressort de la considération seule des prémisses. En effet, on part de cette majeure que A, d'une façon nécessaire ou catégorique, n'est attribué à aucun B ; puis, on affirme dans la mineure que B peut être attribué à tout C. Il est de la dernière importance de remarquer ici que cette mineure est contingente, et que, par conséquent, l'affirmation qui suit la modalité peut se convertir, et devenir la proposition suivante : B peut n'être attribué à aucun C. Cette proposition, toujours sous-entendue, est la véritable cause qui défend à la conclusion de devenir absolue, et la force à rester contingente.

L'erreur d'Aristote a été de prendre la mineure pour l'équivalente d'une proposition catégorique. Assurément, si à la place de la proposition : B peut être attribué à tout C, vous posez la proposition suivante : B est attribué à tout C, purement et simplement, la conclusion changera de nature, et elle deviendra catégorique, suivant les lois qui président au mélange du nécessaire et de l'assertorique.

Une simple réflexion fera mieux ressortir encore l'erreur de cette supposition.

Dès qu'on affirme que la conclusion est catégorique, et non point contingente, dès qu'on affirme que, dans un pareil raisonnement, la mineure ne laisse pas d'être contingente, il demeure toujours possible de convertir, dans cette mineure, l'affirmation qui suit le mode. On aura ainsi : nécessairement A n'est à aucun B ; B peut n'être à aucun C. De ces deux négatives on ne saurait tirer aucune conclusion, et surtout on ne saurait tirer

une conclusion catégorique. Il est donc reconnu que la modalité du possible dans la mineure entraîne la modalité du possible dans la conclusion.

Eudème et Théophraste [1] ont déjà adressé à Aristote la même critique. Ils lui ont reproché d'avoir soutenu que la conclusion est assertorique dans les modes mélangés du contingent et du nécessaire. Les arguments dont ils se sont servis sont de deux sortes.

Ils invoquent d'abord la démonstration par l'absurde, et l'on en trouvera le détail dans le commentaire de Philopon ; ils allèguent ensuite cette règle générale que, dans tout syllogisme, la conclusion doit suivre la moindre qualité et la moindre quantité des deux prémisses, à quoi ils ajoutent, pour le besoin de leur cause, la moindre modalité. Ce dernier argument, réduit à cette simple assertion, ne saurait avoir une bien grande valeur : car, dans la logique, comme partout, c'est des exemples et des faits que se tire la règle ; ce n'est point une règle préconçue qui s'impose arbitrairement aux faits.

Nous terminons, avec le mélange du contingent et du nécessaire, l'étude des différentes combinaisons des syllogismes modaux.

[1] Cf. Philop., fol. 41.

CONCLUSION

Notre travail est terminé.

Nous avons traité successivement de la nature des propositions modales, de l'opposition et de la conversion des propositions, des différentes méthodes à l'aide desquelles on peut démontrer les syllogismes, des différentes combinaisons des syllogismes modaux. Nous avons fait connaître tour à tour la doctrine d'Aristote, et les réflexions qu'elle nous suggérait.

Loin de moi la prétention d'avoir épuisé ce sujet si complexe des modales. Cette théorie, pour être complète, demanderait à être poursuivie dans l'application pratique de ces sortes de raisonnements. J'ai voulu me renfermer dans le domaine de la science pure, et n'en point dépasser les sévères limites. Même dans ce champ ainsi circonscrit, je sais qu'il y aurait encore beaucoup d'autres considérations à aborder, et d'autres recherches à entreprendre. Je ne me suis point dissimulé les objections auxquelles pouvaient m'exposer des études aussi abstraites. On a bientôt fait, dans tous les temps [1], et aujourd'hui surtout, de reprocher à de pareils travaux leur inutilité apparente. Je me contenterai, pour toute réponse, du témoignage de Kant, en

[1] Cf. *Logique de Port-Royal*, partie III, ch. III. — Reid, *Analyse de la Logique d'Aristote*, ch. IV, sect. V, trad. Jouffroy, t. I.

déclinant, bien entendu, toute solidarité avec la véhémence un peu emportée de son langage : « C'est une « objection aussi insensée qu'injuste que celle qu'adres« sent les sots aux grands hommes qui s'appliquent aux « sciences avec zèle, en leur disant : A quoi bon ? Qui« conque aime la science et la vérité pour elles-mêmes, « ne doit jamais s'adresser une semblable question. Une « science ne donnerait-elle des éclaircissements que sur « un seul objet, déjà elle serait assez utile. Toute con« naissance logiquement parfaite a toujours quelque « utilité possible, qui, quoique à nous inconnue jusqu'à « ce jour, se révèlera sans doute à la postérité [1]. » Je pourrais encore invoquer l'autorité de Leibnitz [2]. Je ne veux pas insister sur une critique qui, si elle était fondée, irait à détruire non pas seulement la logique, mais encore toutes les autres sciences.

Il ne faut pas s'attaquer légèrement à ce noble besoin de savoir et d'apprendre, ce dont Aristote a si bien parlé au début de sa métaphysique [3]. Que d'autres se demandent à quoi peuvent servir les idées, la philosophie cherche d'abord ce qu'elles valent.

Ce sont surtout les syllogismes modaux qui ont encouru ce superbe dédain. On serait encore disposé à reconnaître l'utilité du raisonnement syllogistique ordi-

[1] Kant, *Logique*, introduction, VI, trad. Tissot, p. 59.

[2] « Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus « belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une « espèce de mathématique universelle *dont l'importance n'est pas assez « connue*, et on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu « qu'on sache et qu'on puisse bien s'en servir, ce qui n'est pas toujours « permis. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. XVII, § 4.)

[3] *Metaphys.*, lib. I, cap. I.

naire. Ce que l'on conteste avant tout, c'est précisément toute cette théorie des modales[1].

Rien de plus facile à expliquer que cette erreur : nous faisons généralement peu de cas des connaissances qui nous manquent à nous-mêmes ; on feint de mépriser ce qu'on ne saurait avoir.

Il ne manque cependant pas de discussions ni de controverses dans lesquelles la modalité des propositions est appelée à jouer un rôle important[2]. Il arrive plus d'une fois qu'on s'étonne à la vue d'un raisonnement qui s'égare et va se heurter tout d'un coup contre quelque conclusion aussi choquante qu'inattendue.

[1] « ...Cette branche de la doctrine des syllogismes, si soigneusement « traitée par Aristote, était tombée sinon dans le mépris, du moins dans « l'oubli, à une époque où la doctrine des syllogismes purs continuait à « obtenir une haute estime. » (Reid, *Analyse de la Logique d'Aristote*, ch. IV, sect. VI, trad. Jouffroy, t. I, p. 182.)

[2] « Venio ad permixtos syllogismos, in quibus tu nihil utilitatis, nihil « veritatis esse vis. De inutilitate initio tibi respondeo. Sæpe equidem « audivi magnos theologiæ nostræ locos non sat commode sine permixtis « iis syllogismis explicari tractarique posse. Ne longius abeas, quomodo « Deus optimus maximus crearit res, spontene an vero necessitate eadem « qua natura agat, tum liberæne ac solutæ sint voluntates, innumerabi- « lesque aliæ generis hujus quæstiones tractari ab eo pro dignitate non « possunt qui conclusionum harum rationem ignorat. Neque vero minorem « habent usum in externa hac græcaque philosophia : in qua multa de « animalium motu, multa de fato, de fortuna, de casu, in omnibus « philosophorum familiis ac disciplinis quæsita sunt et disputata. Habes de « usu. » (Antonii Goveani, *Responsio*, ed. l., p. 32.)

Cf. « Miror autem quod hunc locum, περὶ Δυνατῶν, περὶ Ἀναγκαίων, « inutilem esse confirmas, quum pleni sint libri Ciceronis ii qui ad phi- « losophiam pertinent hujusmodi quæstionum. Est enim hic locus non « solum utilis sed etiam pernecessarius. Quo enim pacto statui potest an « necessitate et fato fiant omnia, an libero arbitrio præditi simus, an « virtutes et actiones in nobis sitæ sint, aliaque ejusdem generis, hoc « incognito loco de iis quæ fieri aut non fieri possunt. » (Joachimi Perionii *Orat*. I, ed. l., p 64.)

C'est en vain que vous avez procédé suivant toutes les règles du syllogisme ordinaire ; les propositions dont vous vous êtes servi renfermaient, à votre insu, une modalité cachée. Pour arriver à une conclusion logiquement vraie, ce qu'il vous fallait suivre, c'étaient, non point les règles du syllogisme catégorique, mais les règles du syllogisme modal. Il est de fait que si les propositions modales paraissent, dans la plupart des argumentations, d'un moins fréquent usage que les propositions ordinaires, ce n'est pas qu'au fond on soit moins souvent appelé à s'en servir, c'est simplement parce qu'on les emploie sans le savoir.

Je vais plus loin : on ne saurait, à vrai dire, instituer dans aucune science un syllogisme dont la majeure ne renferme une sorte de nécessité. Je ne parle pas seulement des sciences mathématiques, où cette nécessité est évidente et ressort de la nature même des axiomes invoqués ; je parle des sciences d'observation. Je trouve dans les vérités générales auxquelles elles aboutissent, ce que j'appellerai volontiers, avec Leibnitz, une nécessité morale ou *a posteriori*.

Remarquons, en effet, que dans l'ordre de l'observation, et à se renfermer dans les limites rigoureuses de l'expérience, il n'est pas possible à notre intelligence d'aboutir à une proposition véritablement universelle. Si donc nous ne laissons pas, après un nombre aussi petit d'observations, de nous élever à des observations universelles, c'est qu'il y a, dans notre entendement, un principe supérieur qui communique à notre intelligence cet élan et qui suffit à le soutenir. Dès que la créa-

tion est le résultat de la puissance et de la volonté divine, tous les êtres finis doivent, par une nécessité conséquente de l'acte créateur, demeurer en possession des qualités inhérentes à l'essence que Dieu leur a donnée, tant que Dieu n'apporte aucun changement à cette essence. C'est là ce que j'appellerai, si l'on veut, la nécessité morale. N'en déplaise à Spinosa, je la distingue de la nécessité mathématique. Elle ne dérive point, par une sorte de fatalité, de l'essence divine, mais bien de l'acte intelligent et libre de la création. C'est donc véritablement une nécessité *a posteriori*. Elle suffit toutefois pour justifier le procédé de l'induction et fonder la certitude de nos affirmations universelles dans l'ordre expérimental. Aristote l'a fort bien dit, quoique dans un autre sens et dans un sens moins exact : le contingent pur ne saurait devenir l'objet d'aucune démonstration ; il faut que nos affirmations renferment une sorte de nécessité[1].

La conséquence de cette remarque, c'est que la démonstration proprement dite ne saurait se concevoir ni s'accomplir dans l'ordre des syllogismes ordinaires ; elle demande absolument l'intervention des syllogismes modaux. Il serait intéressant d'étendre aux *Seconds Analytiques* et à tout le reste de l'*Organon* les recherches que nous avons faites, et de poursuivre, dans l'application des syllogismes modaux, les études que nous avons faites sur leur théorie. On aboutirait à ce résultat véritablement curieux, qu'aucune démonstration ne saurait

[1] *Analyt. post.*, lib. I, cap. IV.

s'achever autrement que par la puissance d'une affirmation cachée modale. On verrait également que les développements oratoires, tels que la rhétorique nous enseigne à les pratiquer, reposent également sur les propositions modales, à l'insu de ceux-là mêmes qui en font usage.

Le problème de la distinction du réel, du contingent et du nécessaire, n'appartient pas seulement aux recherches de la logique, mais à la partie la plus haute de la philosophie, à la métaphysique et à l'ontologie.

L'intelligence humaine obéit à des lois constantes dans les opérations qu'elle exécute et les affirmations qu'elle émet. L'univers physique obéit aussi à des lois. Les lois de la pensée et les lois qui gouvernent le monde réel sont les mêmes : le système de la nature est conforme à l'idée que nos facultés nous en donnent. C'est en Dieu que s'établit cet accord; c'est lui qui a donné aux réalités leur être et à l'intelligence sa clarté. Voilà pourquoi plus on pénètre dans la connaissance de l'âme humaine, et plus on voit se préciser les notions fondamentales de l'ontologie. La logique nous conduit ainsi à des considérations d'un ordre supérieur. Si l'on voulait conduire jusqu'à son terme cette théorie des modales, et la rattacher à ses fondements métaphysiques, si l'on voulait définir le réel, le possible et le nécessaire, non plus comme conceptions de notre esprit, mais comme les formes métaphysiques de la réalité, on aurait à discuter de nouveau presque tous les grands systèmes qui se sont succédé dans l'histoire de la philosophie.

Le réel, ou a toujours existé, ou n'était pas et a

commencé d'être. Dans cette dernière hypothèse, il a dû, ou se produire nécessairement, ou passer de la pure possibilité à l'être. Voilà la doctrine de Leibnitz. Ce philosophe estime qu'au milieu de l'innombrable multitude des possibles, Dieu en a choisi un seul pour le réaliser librement, et que celui-là a été choisi, non point parce qu'il était nécessaire, mais parce qu'il était le meilleur de tous.

Supposez, au contraire, qu'un système confonde le réel et le nécessaire, et que le possible ne puisse être ni pensé, ni exprimé, ni réalisé. Tout ce qui est se trouve alors sous l'étreinte d'une inexorable nécessité. Cette philosophie porte le nom de panthéisme, et sa base fondamentale est la confusion du nécessaire et du réel.

Fénelon s'est placé à un autre point de vue, c'est le possible qu'il identifie avec le réel. Il ne regardait pas comme admissible un choix et une préférence de Dieu pour un possible qui serait le meilleur de tous. Au regard de la Divinité, les êtres ne sauraient présenter en eux-mêmes aucun degré de perfection. Si donc il est incompatible, à la fois, avec l'essence des choses et la majesté suprême, que Dieu ait fait un choix entre les possibles, c'est qu'il leur a accordé à tous l'existence au même titre et sans aucune distinction. C'est, d'après Fénelon, une entreprise aussi audacieuse que blâmable d'assigner, pour ainsi dire, des limites à la toute-puissance créatrice de Dieu. D'où il conclut que tout ce qui est possible est réel.

Kant a contesté en principe l'existence des réalités et nié que l'esprit humain puisse en prendre connaissance.

Suivant lui, tout concept, nécessaire dans notre entendement, est seulement possible dans la réalité : la nécessité est la loi formelle de nos intelligences, et la possibilité la condition essentielle de la réalité comme des jugements que nous portons sur elle. Dans aucun cas, suivant lui, l'intelligence n'est autorisée à affirmer le réel. On reconnaît ici le scepticisme.

Enfin, Hégel, à son tour, supprime le réel pour s'en tenir au nécessaire. Suivant lui, tout ce qui est conçu comme possible s'accomplit nécessairement. Bien plus, le possible et l'impossible viennent se confondre dans une série de contradictions logiques, dont les évolutions fatales enfantent l'immuable système du monde physique et la mobile succession des sociétés humaines.

Je ne chercherai point à compléter ces aperçus rapides ; j'en ai dit assez pour faire comprendre comment il a pu arriver à quelques philosophes de voir dans la logique la philosophie tout entière. C'est surtout en Allemagne que s'est révélée cette tendance et prononcé ce mouvement. L'étude de la logique n'a pendant longtemps rencontré parmi nous que négligence et que mépris. La philosophie cartésienne, dont le point de départ est si solide, la méthode si prudente et si sûre, lorsqu'elle est convenablement entendue, se sentirait plus forte et deviendrait plus aisément victorieuse dans sa lutte contre les systèmes allemands, si, réalisant les conditions d'une philosophie définitive, elle savait allier la puissance du raisonnement à l'exactitude de l'observation.

FIN

TABLE

Pages.

LIVRE PREMIER.

PREMIÈRE PARTIE.

NATURE DES PROPOSITIONS MODALES D'APRÈS ARISTOTE.

SECONDE PARTIE.

CRITIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE SECOND.

PREMIÈRE PARTIE.

OPPOSITION ET CONVERSION DES PROPOSITIONS D'APRÈS ARISTOTE.

SECONDE PARTIE.

CRITIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE TROISIÈME.

PREMIÈRE PARTIE.

DES DIFFÉRENTES MÉTHODES EMPLOYÉES PAR ARISTOTE POUR DÉMONTRER LES SYLLOGISMES.

SECONDE PARTIE

CRITIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE QUATRIÈME.

SYLLOGISMES MODAUX.

FIN DE LA TABLE.

LE

DOGME SOCIAL

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

LE
DOGME SOCIAL

ESQUISSE

D'UN TRAITÉ DE LA SEULE INSTITUTION SACERDOTALE
POSSIBLE DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

ET

SOLUTION DE LA QUESTION RELIGIEUSE

PAR

J. DE STRADA

PARIS
AMYOT, ÉDITEUR, 8, RUE DE LA PAIX

M DCCC LXI

AVANT-PROPOS.

Cet ouvrage, prêt dès les premiers jours de février, parvenu à Paris dès le 20, n'a pu être publié plus tôt à cause de mon éloignement. Bien que tout ce qu'on a écrit sur les choses romaines, bien que les discussions des chambres y aient apporté de grandes lumières, on ne me paraît pas cependant avoir pénétré la situation dans son fond. Les uns ne voient là qu'une affaire toute politique, et demandent une solution qui pour être juste a besoin de n'être pas isolée; les autres en font une question toute religieuse et y sacrifient tout. Chacun restant à ces points extrêmes, on se combat sans s'atteindre.

La question est bien religieuse et politique, mais elle couvre une question sociale, et c'est de

celle-ci que doit naître la solution générale. Ce qui fait l'embarras des plus hautes intelligences en cette matière est la nouveauté même de la difficulté. Surpris par les événements, l'esprit moderne n'a pas, je ne dirai point pénétré, mais même, pour ainsi parler, posé la question.

Quelle est-elle donc? C'est celle de la base d'institution sociale de l'Église, celle du principe social du sacerdoce catholique.

Or cette question ne peut se résoudre que par les principes mêmes de l'institution sacerdotale prise en son général, principes auxquels doit obéir toute institution sacerdotale quelle qu'elle soit pour être légitime.

Et cette question ne s'élève pas fortuitement causée par des modifications politiques; non, il est dans l'essence même des institutions modernes de l'appeler et de la résoudre, parce que les institutions modernes ne peuvent trouver leur perfection que dans sa solution.

En effet, le lien fatal qui existe entre les éléments sociaux nécessite une unité de principe qui les accorde. Si l'élément social institution sacerdotale : est basé sur un principe social autre que celui qui ordonne l'élément social institution gouvernementale, jamais nos sociétés n'arriveront à leur équilibre.

Or l'élément social : institution sacerdotale est basé sur les principes sociaux théocratie et autocratie gouvernementale, tandis que l'élément social institution gouvernementale moderne y est profondément hostile.

Examinons donc par les principes mêmes si autocratie gouvernementale et théocratie sont la vraie base de l'élément social sacerdoce ; si ces bases sont fausses si ces bases sont fausses, quelle est la vraie ; quel accord cette base nouvelle établit-elle entre le sacerdoce et les sociétés modernes par les sécurités que tous y peuvent trouver.

Ainsi restera résolue comme question secondaire la question romaine, comme question générale et permanente, la question du sacerdoce en toute société. Ainsi se trouvera opéré l'accord des éléments sociaux modernes par l'unité du principe social.

LIVRE I

PRINCIPES SOCIAUX

CHAPITRE I.

LES PRINCIPES SOCIAUX ET ABSOLUS SONT LA VIE DES PEUPLES.

Politique et méthode historique.

§ I. Quand on veut connaître un peuple, il ne suffit pas, comme on se contente trop de le faire, d'examiner dans leurs mélanges, dans leurs victoires ou leurs défaites, les éléments politiques divers qui le composent. On prend bien, il est vrai, le fait vivant et le drame rapide des événements qui se pressent ; mais on prend davantage l'esprit du fait par l'événement. Les grands historiens qui ont suivi cette belle et large méthode ont donné à l'histoire une portée philosophique qu'elle ne connaissait pas avant eux, recueillant en cela, peut-être sans l'avoir cherché, l'héritage de Montesquieu dont le livre est autant un esprit de l'histoire par les lois, qu'un esprit des lois.

Mais si l'on veut pénétrer profondément un peuple, il faut remonter aux principes sociaux qu'il contient souvent à son insu par un instinct de génie. Par là, on aura la cause des mouvements de ces éléments divers, on aura l'esprit de ces institutions, des législations, parce qu'on aura par le principe social trouvé le principe absolu qu'il cache, et qui conduit les hommes sans qu'ils le voient.

§ II. Il y a deux éléments sociaux fondamentaux :

L'institution sacerdotale;

L'institution gouvernementale.

Ces éléments sociaux sont dominés par des principes sociaux qui, eux-mêmes, ont leur base dans des principes absolus.

Trouver le principe absolu et le principe social qui est la vraie raison de ces éléments sociaux, c'est leur assurer une base d'institution solide et immobile, parce qu'elle sera l'absolu même.

Donner à l'institution gouvernementale une base immobile n'est pas la faire nécessairement uniforme et la même, parce que l'institution gouvernementale est en rapport direct avec l'état divers des nations, mais c'est lui assurer un principe indiscutable et solide.

Donner à l'institution sacerdotale une base unique, c'est l'appeler à devenir universelle et unique parce qu'elle ne représente pas, comme l'institution gouvernementale, l'état des nations, mais le lien toujours et partout le même de l'homme et de l'absolu. Représen-

tant l'absolu dans son rapport avec l'homme, rapport réglé par une loi absolue qui est leur lien même, basée, d'autre part, dans une vérité absolue, l'institution sacerdotale est donc appelée à être une et immobile et par là l'équilibre social des nations. Mais elle ne peut l'être que si elle est dégagée de tout ce qui tient, de près ou de loin, au transitoire; que si enfin on lui trouve le véritable principe social qui, sauvegardant la liberté de l'homme, conserve son lien avec l'absolu.

Ainsi si les éléments politiques et l'un des éléments sociaux sont mobiles, les principes sociaux et l'autre élément social sont appelés à être immobiles, étant trouvée leur base dans le principe absolu. Les éléments sociaux ont leur cause dans la nature même de l'homme, ils ont donc cette première nécessité d'être. Basés dans l'absolu d'autre part, par leur principe social, s'ils représentent un rapport unique et toujours le même, ils seront immuables; s'ils représentent des rapports transitoires et variables, ils seront, bien que mobiles, basés dans l'immobilité de l'absolu, c'est-à-dire dans la loi vraie du développement, et ainsi ils auront une sûreté et une solidité inconnues encore.

§ III. Si l'institution gouvernementale a beaucoup préoccupé dans tous les temps et préoccupe encore beaucoup les hommes, et à juste titre, on doit dire que l'institution sacerdotale est et a été comme abandonnée au hasard. Cependant les hommes ne peuvent jamais espérer établir solidement l'une sans l'autre; et, au contraire, la solidité et la justesse de l'une, et le di-

rai-je, surtout de l'institution sacerdotale, deviendra la garantie comme nécessaire de l'autre.

Il est résulté de cet abandon de l'institution sacerdotale au caprice du hasard, qu'elle n'a jamais été soumise à sa véritable loi d'existence, et que, même dans le temps unique où elle a été dans sa voie, on en avait si peu conscience, que la voie s'est perdue d'elle-même. A voir comme l'humanité a traité l'institution sacerdotale, on doit conclure qu'elle n'a pas compris que ses destinées y étaient attachées. Aussi les sociétés en ont ressenti des troubles profonds avant et depuis le christianisme. Et si cette question, qui domine les institutions politiques, de la manière qu'on verra, n'est pas résolue dans ce temps, nous courons le risque de parcourir des cercles nouveaux d'errements et de malheurs dont il y a, dans cet instant même de la vie du monde, possibilité d'être délivrés, et peut-être à jamais.

Je ne crains donc pas d'avancer que le premier des principes sociaux qu'il faut examiner est celui qui domine l'institution sacerdotale. Par lui on aura les idées absolues qui vont se faire vie dans la nation, et l'on aura presque le mode de leur réalisation. En sorte qu'il est vrai de dire que l'institution sacerdotale est comme l'institution sociale par essence.

Ce qui doit montrer aux peuples tout le soin qu'ils doivent apporter à l'institution sacerdotale, car, on pourra s'en convaincre par la suite de cet écrit, si elle ne fait pas les éléments de la société, elle est comme la

cause profonde des combinaisons particulières de ces éléments et de leurs modifications par les idées principes qu'elle inculque et par son institution même.

§ IV. C'est donc là prendre les peuples par les éléments sociaux et philosophiques, au lieu de les étudier par les éléments politiques. Ce doit être le vrai point de vue du politique et de l'historien. C'est une philosophie politique et gouvernementale secondaire et extérieure, que celle des principes politiques; c'est la profonde et la vraie que celle des principes absolus et sociaux. L'esprit des lois conduisait à étudier les éléments et les principes politiques; l'esprit social des religions et des philosophies conduirait à étudier les principes sociaux et absolus. Dès là la politique comme l'histoire ne seraient plus un jeu aveugle d'éléments politiques, se disputant entre eux, noblesse, bourgeoisie, peuple, clergé, sans qu'on puisse trouver d'autres raisons à leurs luttes, que leurs intérêts et leurs passions; raisons avilissantes et qui faussent l'idée qu'on doit avoir de l'homme. Mais la politique et l'histoire seraient, l'une l'étude, l'autre la mise en œuvre des éléments absolus, contenus dans les éléments sociaux et représentés par les éléments politiques. Dès là au lieu que ces derniers se meuvent trop aveuglément sous les premiers dans des fatalités d'abaissement ou de grandeur, de civilisation ou de dégradation, l'historien en pénétrerait la cause; le politique tenant en main les principes de vie et d'action pourrait, dominant les éléments politiques par les

sociaux, les sociaux par les absolus, leur imprimer des mouvements sûrs, subits ou lents, suivant les circonstances; vers le développement, s'ils sont dans la jeunesse; vers la grandeur, s'ils sont dans le développement; vers la régénération s'ils sont tombés. Ainsi, l'histoire et la politique constitueraient dans leur union une véritable science sociale, où les empires ne seraient plus abandonnés aux hasards politiques, mais étudiés dans leur développement logique par l'histoire avec l'absolu pour criterium; conduits dans un développement ordonné par le politique, avec l'absolu pour point d'appui.

Ce ne serait pas là la théorie historique ou politique de Bossuet, absolutistes l'une comme l'autre. Bossuet met la main coactrice de Dieu dans les histoires et dans les empires, les conduisant à la façon d'un habile cocher qui pousserait et d'un coup tiendrait en frein un immense troupeau de chevaux mal domptés.

Ce ne serait pas non plus la théorie historique de notre temps; mais ce serait à certains égards sa théorie politique, comme on pourra s'en convaincre. Si Bossuet a fait de l'histoire absolutiste, notre temps fait de l'histoire sans absolu; ce sont là deux excès redoutables. La méthode historique et la politique de Bossuet étaient nées d'un absolutisme théocratique qui remontait à Moïse, en passant par Grégoire VII. La méthode historique actuelle, née chez les uns de l'athéisme, chez les autres du déisme, est un relâche-

ment ou une négation du lien de l'homme et de l'absolu, qui abandonne à l'homme tout son développement social et politique par sa seule volonté, comme l'athéisme et le déisme lui abandonnent sa vie; car ici dans la pratique ils ont presque le même résultat. En sorte que l'homme, dans ces histoires, ne se voit que dans un développement personnel, capricieux, indépendant des lois absolues, et que, dès lors, ce développement, sans raison d'être, n'est plus qu'une succession d'événements sans autre cause que la personnalité humaine. Ainsi, nous pouvons voir pourquoi l'histoire, et, malgré ses tentatives en France, la politique, ne sont jamais montées d'une marche sûre jusqu'aux principes sociaux et absolus. Par là, l'histoire n'a jamais pénétré les raisons absolues de la marche des peuples; par là, la politique n'a jamais établi les principes sociaux, axes véritables et inébranlables des nations.

§ V. Les principes absolus conduisent les peuples dans leur développement à la façon qu'ils conduisent le savant et l'observateur dans leurs découvertes. Ce n'est pas la main fatale de l'absolu, comme chez Bossuet, mais c'est l'absolu qui pousse, contrairement à la théorie déiste; c'est l'homme réalisant l'absolu des principes dans son développement de nation, comme le savant le réalise dans la science.

Les méthodes historique et politique se tiennent; ainsi, de même qu'il faut constater dans les méthodes historiques françaises et allemandes des tendances

philosophiques qu'on ne retrouve pas dans les historiens anglais, ainsi il faut constater non dans la politique allemande, mais dans la politique française des tendances sociales qui ne se trouvent pas dans la politique anglaise.

Faire une politique par les principes sociaux, c'est dégager autant qu'il est possible la politique de ces institutions transitoires, toutes d'intérêt, de force imposée dont les histoires sont remplies. C'est faire une politique par des vérités nécessaires et essentielles à la vie des peuples, parce qu'elles contiennent et représentent des vérités absolues.

CHAPITRE II.

LE GALLICANISME.

Les doctrines religieuses, morales et politiques de la France se meuvent autour d'une idée sociale fondamentale. Cette idée l'a faite en religion indépendante et orthodoxe; en politique libérale et juste; en développement social, elle l'a placée à la tête des peuples modernes, par la solidité de la législation et par les conséquences toujours nouvelles qu'elle entraîne pour l'organisation définitive des sociétés. Cette idée n'appartient pas cependant à la France, en ce sens qu'elle l'ait la première émise dans le monde, mais elle s'en est si profondément imprégnée, elle se l'est incorporée d'une façon si intime que toute sa vie de nation a semblé découler d'elle. Aussi est-ce avec raison qu'on l'a nommée, pour la caractériser, du nom même de la France : *le gallicanisme*, car la France est le seul de tous les peuples modernes qui

ait su la comprendre, et, l'ayant comprise, la défendre sans cesse, en tirer toutes les conséquences, tantôt dans ses lois, tantôt dans ses rapports avec l'étranger, tantôt dans ses relations, soit avec ses rois, soit avec ses pontifes, soit avec les diverses religions.

Le gallicanisme est le principe caché de la gloire, de la grandeur, de l'influence actuelle de la France, comme il est dans l'avenir, par le principe qui l'engendre, la paix et l'équilibre du monde. C'est parce que la France a ce grand secret, que les peuples ont les yeux sur elle, tantôt pour l'admirer et s'étonner, tantôt pour la jalouser et la maudire.

Les historiens qui n'ont vu la cause des libertés de la France que dans le développement des communes, ont vu une cause secondaire, non la cause secrète et profonde. S'il se trouve un Montesquieu qui pénètre jamais les causes des grandeurs de la France, il mettra le gallicanisme et son esprit en première ligne. Que la liberté de la France naisse du simple développement des communes, sa révolution n'a pas d'autre valeur que celle d'Angleterre, c'est une révolution d'intérêts suivi d'un accord d'intérêts; qu'elle naisse du gallicanisme et de son esprit, c'est une révolution de principes et les principes vont s'imposant nécessairement. Or c'est là le vrai; et je n'en veux ici d'autre preuve que le long silence qui a suivi la révolution anglaise et l'explosion incessante que soulève dans le monde chacun des mouvements de la France depuis soixante-dix années. Il n'y a que les principes qui re-

muent ainsi l'humanité tout entière, les intérêts laissent les hommes dans leur isolement propre.

Le gallicanisme est le point intime sans lequel on ne peut se rendre compte de la grande action de la France. On entend souvent se demander : pourquoi la France est-elle si grande? Sa force militaire? c'est beaucoup, mais elle ne suffit pas à expliquer cette incroyable influence. Il faut que cette influence soit mystérieuse comme l'idée et non patente comme la force, car elle est partout niée en même temps que subie, et l'on ne nierait pas, si toute la puissance de la France était dans ses soldats et dans son courage.

Il y en a bien qui diront : elle porte les idées; ou bien : elle porte les idées révolutionnaires. Oui. Mais quel est le fondement de ces idées? Ces idées, dites révolutionnaires, que sont-elles? Sont-elles des idées d'ordre ou de désordre? Avec quelle lente élaboration, avec quelle sagesse persévérante, au milieu de quelle énergique résistance les a-t-elle enfantées, et surtout en s'appuyant sur quel principe social? Par là on verra que ses idées ne sont pas des songes de quelques rêveurs, mais le travail de toute la vie d'une nation, qui a pris pour base de ses pensées et de ses actes un principe social dont l'appui est une vérité absolue, et qui n'est autre que le principe même de la révolution sociale chrétienne. Le gallicanisme, entendu au sens large, explique tout l'esprit des lois, l'esprit des institutions, l'esprit des révolutions de la France.

Le gallicanisme est l'instinct d'un principe social établissant l'institution sacerdotale et l'institution gouvernementale, les deux éléments sociaux fondamentaux; on ne sera donc pas étonné de sa puissance. Tout principe social a sa base dans l'absolu, son développement dans la politique. Ainsi le gallicanisme est donc l'instinct d'un principe moitié politique, moitié religieux, et, par là même il touche à tout ce qui regarde le développement de l'homme en tant que particulier et en tant que nation. D'un seul mot on peut le définir : la séparation des pouvoirs temporels et spirituels. Le Christ est le vrai fondateur de ce principe par la séparation des droits spirituels et temporels, et par conséquent des pouvoirs. La France en est l'héritière directe et unique dans l'histoire. Le gallicanisme est donc, encore confuse mais réelle, la révolution sociale du Christ, vivante, incarnée, nationalisée.

CHAPITRE III.

RÉVOLUTION SOCIALE DU CHRIST.

Que l'on comprenne ce que nous appelons la révolution sociale du Christ.

L'Évangile est une révolution religieuse dont nous n'avons point à parler ici, et il contient par là une révolution sociale générale. Mais il est en outre une révolution sociale directe, et cela par l'institution même de l'Église; pouvoir sacerdotal, nouveau dans le monde, ne ressemblant à aucun des sacerdoces précédents; pouvoir unique, de telle sorte que, dès qu'on s'écarte de son institution, les sociétés retombent dans les errements primitifs, comme nous le verrons par la suite de cet écrit. Aux temps anciens, le sacerdoce est lié aux gouvernements, ou le sacerdoce s'en sépare par son institution, par son action également indépendantes. C'était une révolution radicale; car c'était arracher aux pouvoirs antiques toute la puis-

sance du sacerdoce, pour ne la faire relever que de la loi même de vérité. La base de cette révolution était dans le principe de la séparation des droits spirituels et temporels déterminant la séparation des pouvoirs.

La révolution sociale se fit d'instinct et par une conséquence naturelle de la doctrine dans les premiers âges chrétiens. Le monde moderne doit déplorer que les pères n'aient pas apporté la profondeur de leur méditation et la hauteur de leurs vues à analyser les principes de la révolution sociale, comme ils ont analysé les dogmes religieux; l'Église aurait évité de grands errements, le monde de grands désastres, la vérité des obcurcissements terribles. Ils n'ont point contredit, ils ont suivi, mais ils n'ont pas éclairé. Aussi, la révolution sociale arrêtée, son esprit méconnu, nous jettent dans le grand trouble, héritage des troubles passés. On a voulu maintenir le respect de la révolution religieuse sans le respect de la révolution sociale; mais elles se tiennent par une inexorable logique. La révolution sociale a son dogme comme la révolution religieuse a les siens. Le respect de ce dogme social est nécessaire aux dogmes religieux, de la même façon que l'Église est nécessaire au sacerdoce, pour qu'il dérive, non des pouvoirs, mais de la loi en soi; non des hommes, mais de l'absolu.

Le monde en est là; le dogme social est violé d'une part par l'Église; d'autre part, par les dissidents qui ont transporté le pouvoir du sacerdoce aux gouver-

nements. La révolution religieuse du Christ se trouve en danger, parce que la révolution sociale est détruite.

Le problème de notre temps est donc celui-ci : Conquérir la vérité religieuse par la vérité sociale; constituer la révolution religieuse par la révolution sociale; monter du dogme social à l'esprit religieux, également méconnus dans leur véritable portée par le monde moderne, qui ne les voit qu'au travers de la théocratie.

Le Christ a opéré sa révolution sociale par sa révolution religieuse; il faut aujourd'hui, par inverse, pour arriver aux effets de la révolution religieuse, opérer sa révolution sociale.

Examinons sans passion, bien que ces seuls mots doivent déchaîner les passions les plus diverses. Ce sont des questions dont dépend l'avenir religieux, moral et social du monde. Je demande pardon de les traiter dans un écrit de circonstance; mais les événements sont impérieux et me forcent à devancer dans un aperçu les projets que j'avais formés.

CHAPITRE IV.

LA QUESTION RELIGIEUSE EST UNE QUESTION SOCIALE.

La question religieuse est question sociale de deux manières.

Considérée en son tout, elle est la première des questions sociales, parce que la question religieuse étant principe, toute conséquence sociale en tient et en découle.

Considérée plus spécialement comme institution du sacerdoce, elle est encore sociale, car le sacerdoce se doit nécessairement établir et régler.

Sous le premier point de vue, la question religieuse n'est sociale que par conséquence et indirectement; sous le second, elle est sociale en elle-même et immédiatement. Et cette distinction montre combien il fut dans l'intention du Christ de donner des lois à l'institution sociale du sacerdoce et d'en faire une révolution directe et organisée, car il ne parla jamais de la question sociale indirecte résultant de l'ensemble des dogmes, celle-là devant se faire par la

force des choses, mais il appuya au contraire sur la seconde, comme nous le verrons plus loin.

Le monde romain ne s'y trompa point; il repoussa de toutes ses forces la révolution sociale, sans laquelle la révolution religieuse ne lui eût même pas paru révolution. Qu'importait à Rome un dieu de plus! Mais il lui importait beaucoup que le pouvoir ne fût pas amoindri. Or le Christ plaçant l'institution du sacerdoce en dehors du chef de l'État, l'empereur perdait une partie essentielle de sa puissance, laquelle consistait en l'union des deux pouvoirs. La religion chrétienne, par sa révolution sociale, c'est-à-dire par l'institution libre d'un sacerdoce ne dépendant que de la loi absolue, était donc l'ennemie des empereurs, comme elle le sera partout de toute autocratie gouvernementale. Et il faut dire, par inverse, que tout empire qui refusera cette institution libre du sacerdoce ne dépendant que de la loi absolue, commettra la même faute et la même iniquité que les empereurs romains contre le christianisme naissant. On ne peut rendre à Dieu ce qui est à Dieu que lorsqu'on est libre de ce qui n'est pas Dieu, et quand le rapport avec Dieu se peut opérer. Tout ce qui empêche le rapport de l'homme et de Dieu est persécution; tout rapport de l'homme et de Dieu établi malgré les pouvoirs est martyre.

Pour bien juger la question de l'institution sociale du sacerdoce, il faut remonter aux principes qui la dominent.

CHAPITRE V.

PRINCIPES QUI DOMINENT L'INSTITUTION SOCIALE DU SACERDOCE ET DESSEIN DE CET ÉCRIT.

§ I. Ces principes sont ceux même qui constituent les empires. Je les ramène à quatre :

La théocratie ;
L'autocratie gouvernementale ;
L'autocratie personnelle;
Le dogme social.

L'union des droits et pouvoirs spirituels et temporels entre les mains d'un chef spirituel est la théocratie.

L'union des pouvoirs spirituels et temporels entre les mains d'un chef temporel est l'autocratie gouvernementale.

L'autocratie personnelle est la concentration des pouvoirs dans l'individu.

Le dogme social est la séparation absolue des droits et pouvoirs temporels et spirituels.

Ainsi, deux modes d'union des pouvoirs : la théocratie, l'autocratie gouvernementale; deux modes de séparation : l'autocratie personnelle et le dogme social.

Il est important de se rendre compte de ces principes en eux-mêmes, des lois absolues qui les régissent, pour voir par leur essence même leur droit d'être, lequel est d'accord avec la loi absolue, la nature humaine, la raison.

§ II. Prouver à la théocratie qu'elle est la destruction des principes religieux chrétiens et n'a plus possibilité de vie;

Prouver à l'autocratie gouvernementale qu'elle n'a ni le droit ni la possibilité d'être dans l'avenir;

Prouver à l'autocratie personnelle qu'elle n'est pas la liberté et ne peut jamais l'enfanter;

Prouver que le dogme social est la liberté, la religion et l'ordre, et établit la seule institution sacerdotale possible dans les sociétés modernes;

Au nom de ces démonstrations, demander la proclamation du dogme social, de la liberté de conscience, de la liberté de la science, par la théocratie, l'autocratie gouvernementale et l'autocratie personnelle, autant que le permettent les circonstances et les possibilités politiques, dont il faut toujours tenir compte pour être juste comme pour être sage;

Montrer enfin à la théocratie que le temps est opportun, pressant même, pour qu'elle fasse cette déclaration, et lui laisser entrevoir les avantages qu'elle, le monde et la religion en doivent retirer.

Tel est le dessein de cet écrit.

CHAPITRE VI.

THÉOCRATIE ET AUTOCRATIE GOUVERNEMENTALE.

§ I. Presque tous les sacerdoces ont cherché à unir les pouvoirs temporels à leurs pouvoirs spirituels; quand ils y sont parvenus la théocratie a été fondée.

Presque tous les gouvernements, rois, empereurs, républiques, ont tendu à unir le pouvoir spirituel à leur pouvoir temporel, et quand ils y sont parvenus l'autocratie a été constituée.

La théocratie est donc un gouvernement absolu au nom de l'absolu même.

L'autocratie gouvernementale est donc, dans son principe, un gouvernement absolu au nom de la volonté gouvernementale jusques et au-dessus de l'idée même de l'absolu.

§ II. La théocratie suppose, en principe métaphysique, la coaction de Dieu sur l'homme pour l'accomplissement de sa loi, puisqu'elle n'exerce elle-

même cette coaction qu'au nom de Dieu et pour son service. Elle est donc, par ce principe, absolument en contradiction avec la théorie du libre arbitre qui prouve l'homme libre de faire le bien et le mal, c'est-à-dire libre en face de Dieu. Elle se base donc sur un faux rapport de l'homme et de Dieu. De cette fausseté va couler tout un ordre social : « L'homme n'étant plus libre devant Dieu, n'est pas libre devant le représentant de Dieu, en qui s'unissent tous les droits et pouvoirs spirituels et temporels, pape, représentant direct, rois représentants par véritable procuration papale, au moyen de l'institution par droit divin, concordats, etc.... » Dès là, la liberté de conscience ne peut plus être. Il faut être de toute nécessité dans l'observance dogmatique, c'est un devoir imposé par Dieu, de la suivre et de la faire suivre. C'est la tyrannie érigée en nécessité divine, puisque l'homme n'étant pas libre de ne pas observer la loi, le représentant de Dieu n'est pas libre de ne pas en exiger l'observation. La liberté de la science n'est pas ; car elle est un danger pour les dogmes faux ; et comme la théocratie ne vit que par le dogme, il faut avant tout le conserver. L'inquisition est la conséquence logique et nécessaire de ce système de gouvernement au nom d'un Dieu coacteur. L'absolutisme permanent et immodifiable en est la mise en œuvre, et un absolutisme où toute coaction, toute fureur est divine.

§ III. L'autocratie gouvernementale suppose, comme

principe métaphysique, non plus un Dieu coacteur, mais un Dieu subordonné. Le roi n'est plus comme le pape le représentant de l'absolu, il est le maître de l'absolu. Il serait logique de dire qu'il est l'absolu lui-même, mais l'antiquité seule a osé être logique jusque-là. Les temps modernes décrètent bien l'homme de Dieu, mais non pas le roi-Dieu. Ils admettent le fait social de l'autocratie gouvernementale, mais ne veulent pas penser au principe. Ils s'éloignent de leur réflexion, car ils ne sauraient par quoi le remplacer, ne s'étant pas encore rendu compte du dogme social. Or si le gouvernement est maître de l'absolu, et il l'est puisqu'étant maître du sacerdoce, il unit les pouvoirs temporels et spirituels, il peut peser sur le dogme; le dogme s'identifie avec son intérêt; le dogme sera modifié radicalement, ou repris et laissé, suivant les besoins et les temps. La liberté de conscience n'existera pas, puisque c'est rébellion que de s'opposer à la religion d'État. La liberté de la science sera sans cesse en danger aussitôt que l'État devra s'en préoccuper. Dans la théocratie la liberté est immobile à l'attache éternelle; dans l'autocratie gouvernementale le pouvoir la promène au collier. Toute loi absolue se perd et la seule loi qui surnage est l'intérêt de la patrie ou de la dynastie. La prédication religieuse au lieu d'être l'annonce de Dieu est une propagande politique; la morale est l'utilité; la patrie ou le roi sont les seuls dieux à qui toute loi absolue se sacrifie sans pudeur. Si la patrie est le dieu, et

c'est la plus noble fin, l'état politique et civil peut varier suivant l'utilité, mais quel qu'il soit, il gardera toujours sa tache originelle d'immoralité par la subordination en principe de l'absolu, et par la coaction possible contre toute justice, au nom de l'intérêt de la patrie et de la nation. Si le roi est le dieu, l'absolutisme, et lequel? est la pratique du système; et l'histoire nous a montré la conséquence monstrueuse de cette profanation.

§ IV. Dans la théocratie, comme dans l'autocratie gouvernementale, l'idée de la Divinité et le sacerdoce qui la représente deviennent des moyens de gouvernement. Dissimulé dans le principe de la théocratie, ce moyen s'avoue dans l'autocratie gouvernementale.

Le prêtre-roi peut de bonne foi, le fanatisme aidant (car il y a toujours fanatisme dans ce cas, que la croyance soit vraie ou fausse), peut, dis-je, croire qu'il fait l'œuvre de Dieu en se servant des moyens de gouvernement pour faire respecter les dogmes de sa croyance, quelle qu'elle soit d'ailleurs, et des moyens spirituels pour soutenir son gouvernement, lequel soutient la croyance. Le prêtre-roi peut se subordonner lui-même à la loi qu'il impose; il n'importe, le principe reste.

Le roi-prêtre sait très-bien que la politique est la chose première, la vraie fin, que le succès, l'accroissement de sa puissance, de celle de son peuple sont la loi suprême au service de laquelle il emploie l'idée de la Divinité.

Le principe d'une théocratie peut donc, quand il y a bonne foi et qu'elle n'est pas établie par la seule ambition du sacerdoce, peut prendre sa base dans une idée morale, mais qui se détruit infailliblement et rapidement, parce que toute coercition appliquée à la foi engendre l'hypocrisie, l'incrédulité, le fanatisme dans les gouvernants et les gouvernés. Dès lors, bien que théocratie à l'intérieur et en principe, le gouvernement n'est plus au fond qu'une autocratie gouvernementale avec absolutisme.

Le principe d'une autocratie gouvernementale a, au contraire, nécessairement sa base dans une immoralité, une injustice et, j'ose le dire, une folie qui est la subordination des lois absolues, soit au sentiment national, soit au besoin du gouvernement; c'est un déclassement *à priori* des lois relatives et des lois absolues.

§ V. Tout gouvernement absolu n'est pas autocratie gouvernementale en principe, mais l'est de fait, car il ne l'est pas dans le sens complet de la confusion des droits spirituels et temporels, il l'est toujours en ce qu'il procède par la subordination de la loi de justice au besoin du gouvernement. De plus, tout gouvernement absolu, par sa nature même, tend à unir le plus possible les deux pouvoirs, et, s'il ne le peut faire par lui-même, il le fait par ses alliances et ses complicités.

Il y a donc un double lien secret qui pousse les théocraties vers les absolutismes et les absolutismes

vers les théocraties, et c'est ainsi que l'on voit leur alliance s'opérer naturellement, quand la séparation des pouvoirs est demandée, soit au nom de l'autocratie personnelle, soit au nom du dogme social.

J'ai dit, d'autre part, que l'autocratie gouvernementale n'engendrait pas nécessairement des gouvernements absolus. Des républiques ont été des gouvernements constitutionnels, des républiques sont des autocraties gouvernementales. C'est là un illogisme, car la liberté civile et politique devrait appeler nécessairement la liberté de conscience, non pas seulement en fait, mais en principe, ce principe impliquant seul la liberté civile et politique.

C'est, d'autre part, non moins illogique aux gouvernements absolus de n'être pas autocratie gouvernementale, car leur absolutisme partiel et de fait reste sans base. L'institution des rois par droit divin a été un remède à cet illogisme. La théocratie s'imposant au nom de l'absolu inoculait par là son principe même aux royautés qui, dès lors, sans avoir la réunion des pouvoirs en elles-mêmes, se trouvaient cependant instituées et agissantes au nom de l'union des pouvoirs. Cette union commençait dans la théocratie papale et continuait dans et par les rois.

§ VI. Il y a autocratie gouvernementale toutes les fois qu'il y a subordination du principe divin au principe gouvernemental, et cette subordination est par le seul fait du pouvoir spirituel remis aux mains du

gouvernement, lequel devient par là, on peut le dire, une véritable théocratie.

D'autre part, la théocratie est une véritable autocratie gouvernementale aussitôt qu'elle fait servir le spirituel au temporel, ce qui arrive infailliblement.

En sorte que trouver une véritable différence sociale entre les autocraties gouvernementales et les théocraties complétement constituées est très-difficile.

Il y en a cependant; parce que le principe théocratique, étant absolu, constitue une différence métaphysique qui se retrouve dans toute sa vie. La théocratie dit : « Dieu veut; » l'autocratie gouvernementale dit: « Je veux. » Ce qui n'est qu'une différence de forme pour les sujets qui subissent le joug, est une différence fondamentale. La théocratie est ou n'est pas; lui arracher un privilége, c'est détruire son principe; elle est absolue comme l'absolu qu'elle dit représenter, elle est immobile comme lui; on la conserve ou on la brise.

L'autocratie gouvernementale, s'imposant au nom d'une volonté, d'un intérêt humain, peut faire des concessions, des arrangements et des accords avec ses gouvernés.

La théocratie est un poids continu sur les consciences au nom du dogme; tout tend à être dogme, et le gouvernement, entraîné par une infaillibilité qu'il tient de l'absolu son principe, ne peut pas lui-même se soustraire à l'absolu posé : *non possumus.*

Son infaillibilité lui est un lien à lui-même, à moins que, renonçant à l'union des pouvoirs, il ne rejette sa théocratie. On ne revient à la liberté que par là. Des constitutions sont donc illogiques dans la théocratie, quoi qu'en aient espéré dans ces derniers temps beaucoup d'esprits généreux.

Dans l'autocratie gouvernementale la tyrannie du principe pèse sans cesse sur les esprits s'il y a altération des dogmes admis, ce qui est fréquent. Autrement l'accord paraît exister jusqu'au moment où la conscience des peuples arrive à la contradiction ouverte du principe; alors il se dresse et persécute. Toutes les ressemblances naissent de l'identité du principe social, union des droits et pouvoirs spirituels et temporels; toutes les différences, du principe métaphysique qui engendre cette union.

En fait, l'idée de la Divinité se subordonne au gouvernement dans les théocraties, jamais en principe.

En principe et en fait, cette idée est subordonnée dans les autocraties gouvernementales, quelle que soit leur forme politique. Or, c'est toujours un acte absolu, et le plus absolu de tous les actes, que cette subordination de l'idée de Dieu, soit à l'intérêt dynastique, soit à l'intérêt de la patrie. Mais les gouvernements libres en ont été coupables comme les gouvernements absolus, montrant en cela que la liberté civile et politique n'est pas toute la liberté, de même que des gouvernements absolus ont montré, par inverse, que la liberté de conscience n'était pas non plus toute la

liberté, mais que la liberté n'est réelle et complète que par l'accord des libertés civile, politique et religieuse, qui sont la chaîne obligée des libertés.

§ VII. Si nous embrassons d'un regard rapide les royaumes qui se sont succédé, nous verrons que l'antiquité n'a pas connu la liberté de conscience et qu'elle a toujours été partagée entre les autocraties et les théocraties, sans penser même à en sortir, républiques et tyrannies. Et le grand empire qui résuma les doctrines religieuses et sociales de l'antiquité en porte la marque : La république romaine fut autocratie au même titre que les empereurs romains. Elle déclarait la patrie divinité; eux se déclarèrent dieux par représentation de la patrie.

Toujours et partout le sacerdoce est confondu dans l'État. Veut-on prendre notre histoire nationale? Les druides, maîtres dans l'origine du pouvoir suprême, le cédèrent ou le laissèrent prendre aux guerriers. C'est l'histoire presque générale : théocratie, autocratie, c'est-à-dire confusion. Chez les Juifs la confusion existe dès le principe. Moïse est pontife, juge, et a le commandement militaire; les juges continuent ce pouvoir, les rois y succèdent. Il n'y a pas là trace du dogme social.

Après que le Christ eut posé la loi de la division des droits spirituels et temporels, comme nous le montrerons plus loin, la confusion, cette pente naturelle des pouvoirs et des hommes, quand ils ne se basent pas solidement dans le dogme social, reprend

bientôt : l'Église en donne l'exemple et, comme avant, tyrannies et républiques y tendent également.

Pour passer par-dessus des temps que nous n'avons point à étudier ici, la Convention nationale de France en décrétant la déesse Raison fut amenée à l'autocratie gouvernementale par l'autocratie personnelle. Décréter la raison dieu, c'était décréter l'homme dieu. Et les théories de la philosophie allemande de notre siècle viendront comme un long commentaire de ce décret insensé, contre lequel protestera par son seul déisme toute l'école française, qui relèvera ainsi une fatale erreur de nos pères.

Henri VIII en se déclarant chef des droits spirituels a fait acte d'autocratie. Le gouvernement anglais a conservé ce principe; aussi voyons-nous la liberté de conscience y rencontrer des difficultés sans cesse renaissantes. N'être pas de la religion du gouvernement-prêtre, c'est diminuer la puissance du gouvernement. Et l'Angleterre porte une autre marque de l'immoralité de ce principe en n'hésitant jamais dans la pratique à sacrifier les lois absolues au besoin de sa politique. C'est ainsi encore que les particuliers en arrivant au pouvoir donnent le continuel scandale des principes les plus sacrés défendus avec énergie durant toute leur vie et sacrifiés en un seul jour. Vòilà donc un peuple loyal au fond entraîné par cet étrange principe, d'abord à violer sans scrupule, les lois absolues dans la politique générale, ensuite à affaiblir la conscience publique de telle sorte que nul n'hésite à les

violer. C'est logique, le pouvoir est maître de l'absolu, tout homme arrivant au pouvoir peut modifier l'absolu ; on n'est plus tenu d'obéir à ses convictions absolues d'autrefois, quand, n'étant pas pouvoir, l'absolu était au-dessus de lui. Toute autocratie gouvernementale ne reconnaît que l'utile comme base d'action ; le bien c'est l'utile, le beau c'est l'utile, le vrai c'est l'utile. C'est la force de la nation anglaise d'avoir poussé cette théorie à son dernier terme logique, mais c'est aussi sa faiblesse irrémédiable. Ce n'est pas qu'en principe l'autocratie anglaise soit logique, elle est au contraire profondément illogique, puisque la liberté de conscience n'y sert pas et ne peut pas servir de base au développement de la liberté civile et politique. Pour être logique il faut enlever l'institution sacerdotale au gouvernement, mais où la placer ? Question que nous étudierons plus loin. Ce qu'il y a de logique dans le développement anglais, c'est que le pouvoir s'étant déclaré maître de l'absolu par le principe autocratique, il a droit d'en conserver, ou concéder ou étouffer ce qu'il croit utile à sa grandeur et à celle de la nation.

Jusqu'à la fin du dernier règne, la Russie a présenté le modèle le plus logique de l'autocratie gouvernementale : l'absolu dans le principe et dans le fait, union des deux pouvoirs dans les mains de l'empereur; pas de liberté de conscience, pas de liberté civile, pas de liberté politique. Le serf, homme des nobles, les nobles et le prêtre, hommes de l'empe-

3

reur. C'est le servage changeant de nom à tous les états de la société. Aussi voyons-nous que lorsque l'admirable empereur qui règne aujourd'hui, éclairé par le grand sens chrétien des temps modernes, prend l'initiative de l'abolition du servage et abaisse lui-même sa puissance autocratique devant un principe de justice absolue, la noblesse réclame pour elle des droits analogues. Le serf n'étant plus l'homme du noble, le noble l'homme de l'empereur, ils pourront être les hommes de Dieu, si le prêtre est affranchi, et par là la liberté de conscience établie.

En Allemagne, en Prusse, en Suède, en Danemark, en Norvége, en Grèce, dans la République suisse, les pouvoirs sont unis en principe aussi bien qu'à Constantinople et en Chine. Ainsi voyons-nous de temps en temps ces autocraties menacées se réveiller par de subites intolérances, dont les dernières années ont retenti aussi bien que des intolérances de la théocratie.

CHAPITRE VII.

AUTOCRATIE PERSONNELLE.

§ I. Cependant un fait étrange et nouveau se révèle dans le monde; un principe qu'on ne voit se lever qu'aux époques de grande lassitude, surgit.

Le gallicanisme, cet instinct du dogme social, n'étant pas suffisant pour éclairer jusqu'au fond l'esprit humain, la conscience moderne justement lassée du poids de la tyrannie, qu'elle sentait dans les autocraties gouvernementales et dans les théocraties, ne sachant comment s'y soustraire, s'est rejetée dans un excès qu'il importe de connaître. Je l'ai appelé autocratie personnelle. L'autocratie personnelle est donc la conscience humaine tyrannisée sans fin par les autocraties gouvernementales et les théocraties au nom de l'absolu et tentant de leur arracher l'absolu. Elle n'a pas trouvé d'autre moyen que de se déclarer elle-même l'absolu.

L'autocratie personnelle ne subordonne pas Dieu à son intérêt comme les gouvernements. Elle n'a plus rien à faire de Dieu. Le rapport étant direct, de la conscience à Dieu, il s'établit franc. L'autocratie personnelle, en principe métaphysique, détruit Dieu en se déclarant maîtresse de l'absolu, productrice de l'absolu, c'est-à-dire l'absolu, même.

Le rapport de l'homme à Dieu n'est plus seulement faux, comme précédemment, il est anéanti. Le principe métaphysique de l'autocratie personnelle est donc l'athéisme ou l'antrhopothéisme, ce qui est un. Or, de ce principe, il va découler les conséquences sociales suivantes, quand aucun autre ne s'y vient mêler. L'homme maître de l'absolu est l'absolu, il est maître de la loi et est la loi. Dès là il n'y a pas de sacerdoce, puisque chacun étant maître de la loi et étant la loi, est à soi son propre prêtre. Religieusement, socialement, civilement, politiquement, chacun a droit sur la loi et il ne s'agit que d'avoir la force pour vaincre. Ce droit de chacun sur la loi semble au premier abord donner une égalité qui satisfait, mais l'homme n'a pas l'égalité aux dépens de l'absolu; il l'a sous, dans et par l'absolu. Cette égalité qui n'a pas l'absolu pour principe et pour fin, mais le seul caprice personnel, va se détruire instantanément devant la force. Chaque homme ayant un égal droit sur la loi, parce qu'il est loi, toute loi qui blesse, blesse la loi, et n'a pas droit d'être au nom de la loi. Ainsi tout intérêt personnel, tout caprice, toute passion devient loi; la

personnalité étant loi, les personnalités se réunissent légitimement au gré des caprices, passions, intérêts; chaque petite association d'intérêts en vient aux mains, la forte s'impose. Ainsi elle est déjà détruite cette égalité d'une heure, sans durée parce qu'elle est sans base dans le principe absolu. Et les masses vont subir par le joug de la force la personnalité la plus audacieuse ou la plus puissante. On a vu cet état à la fin de l'empire romain. Et quand la faction, l'homme, se sont imposés, ils ne règnent qu'au nom de leur caprice et de leur volonté propre, puisque, l'absolu étant effacé *a priori* par l'autocratie personnelle, le fort ne doit plus compte de l'absolu.

§ II. Retirée en soi, l'autocratie personnelle fait en son nom aux autocraties gouvernementales et théocraties une guerre qui, pour être sainte, doit être faite au nom de l'absolu. Elle fait plusieurs sortes de guerres, une religieuse, une sociale, une politique.

Par la guerre religieuse et philosophique, elle veut s'affirmer et se prouver comme absolu.

Par la guerre sociale, elle prétend unir en soi les pouvoirs temporels et spirituels.

Par la guerre politique, elle prétend que l'individu soit la loi.

C'est donc bien l'absolu transporté à l'homme. Les conséquences s'en montreront dans le courant.

Si l'autocratie personnelle combat également les autocraties gouvernementales et les théocraties, en

attaquant le principe de l'union des droits et des pouvoirs spirituels et temporels, il faut dire que la guerre aux autocraties gouvernementales est latente, et on ne paraît s'en apercevoir ni d'une part ni de l'autre; la guerre à la théocratie est ouverte.

Quand l'autocratie personnelle ne fait que la guerre philosophique et religieuse, ou même, en un certain sens, la guerre sociale, les autocraties gouvernementales ne s'en émeuvent pas, mais la théocratie lance des anathèmes. Quand l'autocratie personnelle fait sa guerre politique, la théocratie ne dit rien et les gouvernements compriment. Cependant le principe au nom duquel ils sont attaqués est le même : l'individu absolu détruisant la théocratie et l'autocratie gouvernementale qui ont voulu être l'absolu.

Ainsi ces trois principes se disputent entre eux à qui sera l'absolu; c'est dire qu'ils sont également faux. Arracher l'absolu à l'homme sous quelque forme qu'il le veuille subordonner et accaparer, le placer au-dessus de lui tout à la fois pénétré et impénétrable, c'est-à-dire science et foi, là est le vrai.

§ III. Si nous examinons l'autocratie personnelle en face de la théocratie, nous verrons que par la force même des principes elles sont appelées à une guerre sans composition possible. En effet la théocratie basant toute sa puissance, son action, sa vie, dans l'absolu, par le dogme, sa force temporelle est dans l'absolu. Que l'autocratie personnelle s'arroge l'absolu en principe, le dogme, le sacerdoce sont détruits, le tem-

porel tombe, et la théocratie n'a plus ni être ni raison d'être.

L'autocratie gouvernementale souffre plus patiemment les attaques de l'autocratie personnnelle, tout coup ne lui va pas au cœur comme pour la théocratie. Elle peut composer avec elle. L'homme quoi qu'il veuille, n'est qu'un absolu factice qui cède à la force d'un autre prétendu absolu. De plus l'autocratie personnelle qui peut bien arracher le sacerdoce à la théocratie, par la seule négation du dogme et de l'absolu, ne peut pas l'arracher à l'autocratie gouvernementale, car elle-même ne peut pas établir de sacerdoce, chaque personne étant à soi son propre prêtre. Or comme nous le verrons tout à l'heure, cet état ne peut pas être universel dans l'humanité, il résulte que le sacerdoce s'établit à côté de l'autocratie personnelle et que, comme il est arraché à la théocratie, il reste à l'autocratie gouvernementale. Ainsi, quoique ennemies en principe et en fait, elles sont obligées de vivre ensemble dans une éternelle dispute, toujours se détruisant l'une l'autre, toujours s'engendrant.

§ IV. L'autocratie personnelle n'est et ne peut pas être institution, elle est dissolution. Pour devenir institution, il faut qu'elle se modifie en liberté sous l'absolu, c'est-à-dire qu'elle ne se fasse pas l'absolu, qu'elle ne décide pas en tant qu'absolu, mais que, reconnaissant l'absolu, loi, elle construise au nom de la loi absolue. L'autocratie personnelle n'a donc

d'action véritable que si, se modifiant, elle adopte le dogme social.

L'autocratie personnelle étant la négation de la loi absolue par l'individu, on pourrait l'appeler également la théocratie personnelle ou individuelle, car c'est l'individu s'attribuant droit et suprématie sur l'absolu qui est Dieu.

La théocratie et l'autocratie gouvernementale sont des tyrannies dans la foi et l'idée absolue; l'autocratie personnelle est la licence dans l'absolu, la foi, la politique et la science.

Si la tyrannie au nom de l'absolu est une iniquité, c'est une iniquité encore plus grande peut-être que la licence en son nom. Car si d'une part il y a domination de l'absolu par la société, de l'autre il y a domination de l'absolu par l'individu, ce qui est une dégradation de plus. Dans les deux cas il y a ce qu'on peut appeler anthropocratie.

CHAPITRE VIII.

LE DOGME SOCIAL.

§ I. Si l'on pose le principe social de la séparation des droits spirituels et temporels, la séparation des pouvoirs en découle nécessairement. De la séparation des pouvoirs naît la liberté de conscience, puisque le droit spirituel, indépendant du temporel, se trouve directement en face de l'absolu et, par conséquent, est indépendant de tout ce qui n'est pas l'absolu. De plus, si l'on considère la liberté de conscience, on voit qu'elle n'a d'exercice que par la liberté civile et politique. C'est ainsi que se fait l'enchaînement nécessaire de Dieu dans son lien avec l'homme, jusqu'à la dernière des institutions des empires, par l'intermédiaire du principe de la séparation des droits spirituels et temporels, c'est-à-dire par le dogme social.

Le dogme social a pour principe métaphysique le rapport libre de l'absolu et de l'homme, c'est-à-dire qu'il reconnaît un absolu principe et ayant par lui-

même un lien fatal avec lui, par son être même; un lien, libre d'autre part, parce que cet homme, étant intelligence et volonté, peut à son gré accepter le lien avec l'absolu. Aussi de tous les principes sociaux, le seul qui admette l'absolu et sa puissance d'être universel, l'homme et sa liberté, c'est le dogme social. Quelles vont être les conséquences sociales et politiques de ce principe métaphysique, nous le verrons dans l'ensemble de cet écrit, indiquons-les.

§ II. Pour opérer le rapport de ces deux êtres, il faut nécessairement le laisser faire des pouvoirs, quels qu'ils soient; c'est-à-dire que la liberté de conscience s'impose aux pouvoirs au nom de Dieu même. Car Dieu veut le lien puisqu'il vient de lui, puisqu'il est lui-même le lien en tout ce qui est indépendant de la volonté humaine et même d'une certaine façon en ce qui en dépend.

Or pour être la représentation du rapport libre de l'homme à Dieu, il faut que le sacerdoce soit libre des pouvoirs, comme l'homme même, puisqu'il est la conscience vivante de l'homme ou l'absolu, consacrée par une institution sociale.

Dès là les droits spirituels et temporels sont donc nécessairement divisés, en principe absolu et sous peine de voir anéanti le vrai rapport de l'homme et de l'absolu.

Dès là les pouvoirs spirituels et temporels sont également divisés et à jamais et irrévocablement.

C'est bien pour le sacerdoce et la conscience, mais

que deviennent les gouvernements ? Ils ne tiennent pas leur droit de l'absolu comme dans la théocratie, de l'institution par droit divin; ils ne les tiennent pas d'eux-mêmes comme dans l'autocratie gouvernementale; d'où peuvent-ils le tenir dès lors, sinon de cet homme libre sous la loi absolue, qui, en masse, constitue les nations, l'humanité ? Et en effet comment les gouvernements auraient-ils mission de l'absolu puisque les gouvernés communiquent directement avec l'absolu, c'est leur loi d'être ? Comment, d'autre part, recevraient-ils mission du sacerdoce qui ne représente pas l'absolu, en tant que tout-puissant, mais qui est institué pour représenter le lien de l'homme et de l'absolu ? Comment enfin seraient-ils sans mission, ce qui les ferait procéder d'eux-mêmes, soit au nom de l'autocratie personnelle, soit au nom de l'autocratie gouvernementale ?

Ainsi le dogme social détermine également un sacerdoce libre et des gouvernements nés des volontés nationales. Et c'est au nom même de l'absolu respecté, connu, puisqu'il est la vie de la conscience par son lien, que s'établit le sacerdoce et que s'établissent les gouvernements.

§ III. La science est libre parce que, la science étant le lien de l'absolu et de Dieu par le vrai;

La foi est libre parce que, la foi étant le lien de l'homme et de l'absolu par l'amour;

L'art est libre parce que, l'art étant le lien de l'homme et de l'absolu par le beau;

La vertu est libre parce que, la vertu étant le lien de l'homme et de l'absolu par le bien;

Enlever à l'homme une de ces libertés, c'est empêcher son rapport avec l'absolu, lequel ne peut se faire que par la liberté.

D'autre part l'absolu est la loi générale par laquelle seule on arrive à la science, à la foi, à l'art, à la vertu. L'absolu domine donc l'individu, et la conscience, et le sacerdoce, et les gouvernements. Chacun vit directement en face de lui. L'absolu est la balance et l'équilibre général, et toute loi est par lui, pour ainsi dire, puisque toute loi est la conséquence juste de son véritable lien avec l'homme.

Aussi la liberté de conscience entraîne à sa suite les libertés sociale, civile, politique et scientifique; et par là sont marqués et absolument définis les droits du sacerdoce, des gouvernements et des individus.

§ IV. On doit dire que le principe de la séparation des droits spirituels et temporels est un véritable dogme social.

J'appelle dogme social un principe reconnu vrai en l'absolu, nécessaire et essentiel à l'organisation religieuse et sociale des nations.

C'est un dogme social, car il a sa base dans l'absolu, car il est nécessaire à la vie religieuse, car il est nécessaire à la vie sociale, civile et politique, car il est posé par le Christ comme la condition sociale du développement religieux, car il est la vraie loi des rapports des pouvoirs, car il est une nécessité de l'orga-

nisation des libertés sociales, puisque, établissant la liberté religieuse, il appelle nécessairement les libertés civiles et politiques comme garantie nécessaire; car il impose à ces libertés des principes absolus proclamés par les dogmes religieux dans la morale et la justice qui sont l'ordre, dans la liberté de l'homme en face de Dieu, qui est sa liberté en face des hommes.

§ V. C'est ce principe fécond dont le gallicanisme contient le sens, qui a permis à la France de prendre la question sociale assez au cœur, pour voir que la cause de tous les droits et de tous les devoirs humains était dans l'absolu; que la nature même de l'homme dans son lien avec l'absolu était la vraie base des développements politiques, civils et religieux. C'est par là que la France a eu dans l'histoire ce développement unique qui lui a préparé le grand rôle qu'elle joue et qui l'a destinée à donner au monde la constitution définitive des sociétés, non plus basée sur des accords d'intérêts plus ou moins heureux, sur des conquêtes, sur des arrangements de famille, mais sur les droits même de l'homme.

De cette triple liberté religieuse, civile et politique, la France ne s'en rendit pas compte dès le commencement. Elle se trouvait armée de la première par la force même du principe du gallicanisme et elle devait en dégager les autres lentement et par élaboration successive jusqu'à la conclusion des droits des hommes, déclaration unique dans le monde, qui fait de la révolution française, en politique, ce qu'a été la révo-

lution évangélique en religion. La révolution de la France tend à faire de véritables dogmes sociaux des principes absolus appliqués au gouvernement des nations. Or, cette tendance vient, non pas seulement de l'esprit propre de la nation, mais du principe contenu dans le gallicanisme qui est comme une première vue du dogme social et dont elle a toujours eu un si profond instinct. Mais aujourd'hui en présence des complications plus terribles encore au fond qu'en apparence, on ne peut se satisfaire de l'instinct, il faut arriver à la connaissance certaine et si cet écrit ne la donne pas, il invitera du moins à la rechercher.

CHAPITRE IX.

ORIGINE DU DOGME SOCIAL.

S'il faut prouver que ce principe vient de l'Évangile, aucun des dogmes de l'Église n'est plus solidement basé dans le livre saint que ce que j'appelle le dogmo social.

L'Eucharistie est basée sur les mots de la Cène, sur cet autre : « Je suis le pain de vie descendu du ciel. » (Saint Jean, chap. VI, v. 41 et suiv.); et ces mots suffisent. La confession est basée sur le : « Confessez-vous les uns les autres ; » sur le : « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez, retenus à qui vous les retiendrez. » (Saint Jean, chap. XX, v. 22, 23.) Et ces mots suffisent. L'institution de l'Église et la suprématie de saint Pierre sur le : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; » et le : « Paissez mes agneaux » trois fois répété, et ces mots suffisent encore.

D'après ce mode d'institution dogmatique, le : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » prononcé par le Christ lorsqu'on voulait l'entraîner aux choses temporelles, suffirait pour établir le dogme de la séparation des droits spirituels et temporels; mais ici ce n'est pas une circonstance, ce n'est pas un mot, quelque authentique, profond, puissant et vraiment divin qu'il soit, c'est la vie entière du Christ qui prononce et qui prouve, ce sont ses ordres à ses disciples, ses anathèmes et ses choix. En sorte que pas un dogme ne se peut appuyer sur un plus grand nombre d'actes, de paroles du Christ, que ce dogme social, comme s'il eût voulu montrer que c'était la grande pierre d'achoppement, en même temps que la condition nécessaire du développement de sa doctrine.

Faut-il citer ces paroles, ces actes du Christ? Ils sont dans toutes les mémoires. Il a peur de la puissance; il fuit au désert quand on veut le faire roi; il défend qu'on proclame ses miracles; « il défend avec grandes menaces aux esprits impurs de le faire connaître. » (Saint Marc, chap. III, 12.) Et il renouvela cet ordre à presque tous ses miracles. « Comme il passait, il vit Lévi fils d'Alphée : « Levez-vous et suivez-moi, » sans plus (Marc, chap. II, 14). A Simon Pierre et à André : « Suivez-moi et je vous ferai pêcheurs d'hommes. » Aux fils de Zebédée : « Il les appela et ils laissèrent leurs filets, et ils le suivirent. » (Math., chap. IV, 18 et suiv.) « Ayant appelé les

douze, il leur commanda de ne rien porter en chemin qu'un bâton, de n'avoir ni sac, ni pain, ni argent dans leur bourse; mais d'aller avec des sandales et de ne point avoir deux habits. » (Marc, chap. vi, 7, 9, 10.) C'est une des tentations de l'esprit malin au désert que l'offre de la puissance et des biens temporels : « Je vous donnerai cette puissance et la gloire de ces royaumes. » Jésus répondit : « Vous ne servirez que Dieu seul. » (Luc, 14; iv, 6 et suiv.) Ailleurs : « Je n'ai que faire de la gloire qui vient des hommes. » (Jean, chap. v, 41.) Et plus bas : « Comment pourriez-vous croire, vous qui aimez à recevoir la gloire les uns des autres, et qui ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul? » (Jean, chap. v, 44.) Les Juifs croyaient à la royauté effective du Messie : le Messie passe sa vie à leur montrer que sa royauté est de la vérité divine, non de la puissance terrestre. « Je ne cherche point ma gloire, un autre en prendra soin. » (Jean, chap. vii, 50.) « La proclamation des sept béatitudes est le détachement de tout bien terrestre, de toute richesse au nom de la souffrance, de la douleur et de la pauvreté. » (Matth., chap. vi, 19, 20, 21.) « Nul ne peut servir deux maîtres à la fois; vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. C'est pourquoi cherchez le royaume de Dieu et sa justice, le reste vous sera donné par surcroît; et ne vous inquiétez pas du lendemain. » (Matth., chap. vi, 25, jusqu'à la fin.) Et encore : « Ne dites pas que mangerons-nous? que boirons-

nous? de quoi nous habillerons-nous? comme font les païens qui recherchent toutes ces choses : votre Père sait que vous en avez besoin. » C'est assez. « Si quelqu'un veut marcher sur mes pas, qu'il renonce à soi-même et qu'il me suive; car celui qui voudra sauver sa vie la perdra. Que sert de gagner le monde, si l'on se perd soi-même? » (Saint Luc, chap. IX, 23 et suiv.) Et plus bas, un homme lui dit : « Je vous suivrai où vous irez. » Jésus lui répondit : « Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel des nids, le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » A un autre qui voulait ensevelir son père — et quoi de plus saint! — « Laissez aux morts le soin d'ensevelir leurs morts; pour vous, annoncez le royaume de Dieu. » Et à un autre encore qui voulait prendre le temps de donner son bien aux pauvres : « Quiconque ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. » (Luc, chap. LVIII jusqu'à la fin.) Et à celui qui lui disait : « J'ai pratiqué ces vertus dès mon enfance. — Donnez tous vos biens et me suivez. » Et aux pharisiens : « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumône. » (Luc, XII, 23.) Et pour montrer que peser sur les esprits et les consciences est un crime : « Malheur à vous, docteurs de la loi qui vous êtes emparés de la clef de la science; vous n'y êtes pas entrés vous-mêmes, et vous en avez fermé l'entrée à ceux qui se présentaient. » Et à cet homme qui, sortant de la foule, lui disait : « Maître, dites à mon

frère de partager avec moi notre succession, » Jésus lui dit : « Mon ami, qui m'a établi pour vous juger ou pour faire vos partages? » Il pouvait d'un mot ami trancher la difficulté; il était interpellé pour être juge officieux; non : « Mon ami, qui m'a établi pour vous juger? Aucun pouvoir temporel ne m'est donné : j'annonce Dieu et la vérité, c'est tout. » (Luc, chap. XII, 13, 14.) Et pour le denier de César : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » séparant ainsi les deux droits temporel et spirituel. Et à la fin : « Qui se servira de l'épée périra par l'épée. » Et à tout instant : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » — « Et puis, après la parole de Dieu annoncée, quelle conduite devez-vous tenir? » — « Si l'on ne veut pas vous recevoir ni vous écouter, secouez, en vous retirant, la poussière de vos pieds, afin que ce soit un témoignage contre eux. » — « Ni force temporelle au profit des droits spirituels, ni imprécations, ni condamnation, ni anathèmes au nom de ma loi : secouez la poussière de vos pieds et retirez-vous. » (Tiré de saint Marc, chap. VI, 11.)

Je cesse les citations, que l'on pourrait multiplier encore. Qui ne sait que la vie du Christ a été la protestation vivante de la vérité dans la faiblesse et de la pauvreté contre la puissance et la richesse? Qui ne sait que la souffrance est l'élément même de la vertu chrétienne? Et cette conduite n'était que logique avec le principe chrétien, c'est-à-dire avec l'apparition de

l'âme humaine dans le monde, sa révélation, la constatation de sa force, de sa puissance par elle seule, ou plutôt par les vérités éternelles qu'elle enferme. Or, comment les hommes auraient-ils jugé la puissance de l'âme, si celui qui venait la proclamer s'était appuyé, pour la prouver, sur les puissances matérielles, temporelles? Il n'y avait qu'un seul moyen de rendre cette puissance évidente, c'était de la laisser à elle-même, les mains vides, de la faire s'affirmer et voir toute la portée de sa seule affirmation.

La séparation des droits spirituels et temporels était donc une nécessité logique pour le Christ, sa mission eût avorté sans ce principe social. Il voulait mettre l'âme à son rang; il voulait dans ses apôtres établir des représentants de la force, de la dignité de l'âme, il ne leur demanda que leur âme, et il voulut qu'ils ne conservassent que leur âme : à ce prix, le corps fut vaincu, et l'âme, pleine de la vérité qui est sa vie, exista.

Or si la séparation des droits et pouvoirs spirituels et temporels était nécessité logique de la doctrine du Christ, la révolution sociale était donc une condition de la révolution religieuse; le dogme social était la garantie nécessaire des dogmes religieux.

CHAPITRE X.

APERÇU DE LA SUITE DU DOGME SOCIAL.

Les apôtres ont continué cette doctrine :

Saint Paul reconnaît les puissances en même temps qu'il agit, et tout ce qui regarde la loi absolue et la justice, sans s'inquiéter d'elles. Je place donc le spirituel au-dessus du temporel, et en même temps, ne cherche par aucun moyen à diminuer les droits du temporel. L'épître aux Romains (chap. XIII, 1 et suiv.) porte la marque de ce respect aux puissances; la mort du grand apôtre est, d'autre part, la preuve qu'il sait assurer sa liberté en les combattant.

Saint Pierre, comme Paul, hiérarchise les droits et pouvoirs en les séparant. Il reconnaît, comme *à priori* et sans conteste, les droits des pouvoirs à l'obéissance et il meurt pour assurer contre eux la loi absolue.

La grande théorie de la concupiscence de saint

Jean, est la consécration du principe que toute vie est par l'âme en face de Dieu seul; toute mort, par la possession matérielle. Saint Jean est un esprit qui reste plus dans les principes que saint Pierre et saint Paul, plus pratiques, mais non plus réels. L'Apocalypse porte partout le sceau de cette même doctrine.

Tous les autres apôtres l'appliquent aussi sans changer.

La vie, la mort des apôtres, celles des martyrs durant les siècles qui suivirent sont toujours le respect des puissances, puis le mépris qu'ils en font, mépris de toute chose matérielle, continuelle victoire de la force morale.

Mais le dogme social est obéi, sans qu'on en raisonne; les apôtres ne paraissent pas se douter qu'ils opèrent une révolution sociale, ils croient ne produire qu'une révolution religieuse. Le dogme social leur est une conséquence naturelle et nécessaire dont ils ne se rendent même pas compte; on le suit par l'instinct droit que donnait la conviction de la loi.

Les Pères ont suivi ces mêmes chemins. Ce n'est pas ici le lieu de prouver par des citations ce qui d'ailleurs n'est pas contesté et qui nous jetterait dans des développements trop considérables pour cet écrit[1].

1. Depuis saint Paul, qui faisait prier pour Néron, jusqu'aux temps de Léon l'Isaurien, chef des iconoclastes, fidélité sans un manque aux empereurs dans les persécutions, dans les hérésies, dans les violences; cet état dure sept siècles.

Cependant à partir de Constantin la doctrine va s'altérer; on ne songe pas à s'incorporer le temporel, mais on se félicitera de voir la force des pouvoirs mettre son épée au service de la loi de vérité. Sozomène racontera que Dieu suscita des princes chrétiens qui dissipèrent les réunions des hérétiques. (Sozom. hist., lib. II, cap. xxxii.)

Il faut ici considérer un instant saint Augustin et la sanction qu'il donne à cette modification considérable. Saint Augustin a toujours distingué les deux pouvoirs en principe, et à cet égard sa doctrine n'a point varié. Mais à la fin de sa vie, dans ses rétractations, et là seulement, il a incliné à confondre les deux puissances, en permettant l'emploi de la temporelle pour le triomphe de la spirituelle[1]. C'est là saint Augustin découragé, fatigué des luttes de sa vie, désespérant de sa propre force, et s'abattant à désespérer de la vérité elle-même répandue par la parole, la certitude et la foi. C'était pour assurer les dogmes religieux, détruire le dogme social, que personne ne voyait par un aveuglement étrange comme la garantie de toute vérité absolue. Durant toute sa vie forte saint Augustin n'avait point faibli; la vieillesse amena cette faute.

C'étaient là de fatals exemples, et de fatales leçons.

1. Déjà il avait dit dans la *Cité de Dieu* (lib. V, cap. xxiv) : « Que les rois ne sont heureux que s'ils font servir leur puissance à étendre le culte de Dieu, et à faire révérer cette majesté infinie. » Ces paroles, prises en un certain sens, étaient une tendance; il *fut* positif en ses rétractations.

Bientôt le concile de Chalcédoine va s'écrier avec enthousiasme : « Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques; (.... Chalcéd. art. VI) » et à partir de cette époque l'Église va prendre une tendance secrète à la division sur cette question. Les philosophes, ceux qui vivent en face des principes, en connaissent toute la grandeur, la force, l'indestructibilité, ne ploieront pas, c'est-à-dire qu'ils distingueront toujours la division des pouvoirs en principe, sans s'occuper d'ailleurs de la confusion de fait. Mais les politiques qui, par la donnée de leur esprit, voient plus les hommes et la multiplicité de leurs idées et passions que les principes immuables, seront comme les Pères de Chalcédoine, comme saint Augustin pris de vertige; ils confondront les deux pouvoirs en faisant servir le temporel au spirituel. Un pas de plus et le spirituel servira au temporel. On ne s'arrête pas dans la confusion.

C'est ainsi que nous trouverons, à quelques siècles de là, deux grands génies, l'un politique, embrassant dans la pensée toutes les conséquences de cette union du spirituel et du temporel, arriver à vouloir réaliser la théocratie universelle; l'autre, théologien, résumant dans un des livres les plus étonnants qui soient sortis du génie humain, la doctrine des docteurs et restant attaché, sans en tirer cependant de déduction pratique et comme sans paraître y penser, à l'esprit de la division des droits spirituels et temporels posé par le Christ.

A partir de ce temps il n'y a plus que confusion, car si l'Église maintient la doctrine de la séparation des pouvoirs pour protéger ses possessions, c'est là seulement qu'on la voit intervenir. La politique a vaincu la philosophie. La France seule va résister. On peut dire que la France a conservé dans le monde l'esprit social de l'Évangile, comme l'Église a conservé l'esprit religieux. Elle a succédé à l'enseignement du Christ, des apôtres, des Pères, des docteurs. Après avoir flotté à l'état de pur instinct dans les commencements de la nation, le principe se formule par partie suivant les besoins et les temps. Saint Louis, la Sorbonne, c'est-à-dire le clergé et la royauté de la France y donnèrent les premières nettetés. Il fallait que cette idée fût fondamentale dans la nation pour se révéler d'un seul coup parmi les savants et sur le trône occupé par le plus saint de nos rois. Cependant qu'on voie combien le gallicanisme était loin d'être remonté jusqu'à l'essence même du dogme social, en entendant son plus illustre représentant, après y avoir donné les plus complètes formules qu'il ait reçues, « pousser jusqu'au ciel ses acclamations » à la révocation de l'édit de Nantes. Le gallicanisme fut donc une application tâtonnante du principe recélé, plutôt que possédé, senti plutôt que compris. Et cependant ce fut par là que l'esprit de la révolution sociale chrétienne nous a été conservé.

CHAPITRE XI.

SITUATION.

Ainsi un vaste coup d'œil sur le monde nous donne : monde ancien, confusion partout, partout théocratie et autocratie gouvernementale. Le dogme social est posé par le Christ et il est établi dans l'institution d'un sacerdoce libre des pouvoirs, et ne relevant que de l'absolu. Préoccupé uniquement par la question religieuse, le monde ne paraît pas sentir l'importance de la question sociale. Les pouvoirs sont de nouveau confondus par la théocratie papale. Les autocraties gouvernementales se dressent contre elle dans toute l'Europe; car c'est le tour fatal, toute théocratie soulève des autocraties gouvernementales. Lassée et sentant secrètement le droit que lui donne la doctrine chrétienne, la conscience moderne, en partie éclairée par le gallicanisme, en partie aveugle,

se soulève contre ces excès et tombe dans l'autocratie personnelle.

En sorte que le monde moderne nous offre ce tableau : Dans la Chine, l'Inde, l'Asie, la Turquie, l'Afrique, l'Amérique, l'Europe protestante et grecque, partout confusion des droits et pouvoirs par l'autocratie gouvernementale.

Si, d'autre part, on étudie le catholicisme : Confusion des pouvoirs par la théocratie dans les États romains, tendance à la confusion en Autriche et dans les empires absolus, par transmission du principe de la confusion des pouvoirs au moyen de l'institution par droit divin, etc....

Enfin, et ce sont les uniques points du monde : Séparation des pouvoirs par le gallicanisme (ce qui n'est pas encore le dogme social, appuyons-y), en France, en Belgique, en Espagne, en Piémont, depuis leur régénération suivant l'idée française. Et comme le gallicanisme n'est qu'une lumière vacillante pour conduire la conscience humaine en cette voie, ces pays comme les autres sont travaillés par l'autocratie personnelle.

Tel est l'état du sacerdoce et des consciences dans le monde. Étrange état, après dix-huit siècles de christianisme, et sur lequel tout le monde s'aveugle comme avec volonté. La théocratie, moitié préjugé et habitude, moitié parce qu'elle veut conserver les pouvoirs, voudrait faire croire à la nécessité de leur confusion. L'autocratie personnelle, moitié pour rui-

ner plus sûrement la théocratie, moitié parce qu'elle croit arriver à la liberté en se déclarant l'absolu, accepte cette confusion. Les autocraties gouvernementales assistent à la lutte en attendant leur heure.

N'est-il donc pas temps que l'on voie clair en cette confusion qui envahit tout le reste et que la parole évangélique nous montre une fois de plus la lumière dans notre voie?

LIVRE II

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES

CHAPITRE I.

PROBLÈME.

§ I. Aussi longtemps que les trois principes de la théocratie, de l'autocratie gouvernementale et l'autocratie personnelle seront seuls en présence, ils sont condamnés à la lutte, sans s'y pouvoir jamais soustraire. L'un engendre nécessairement l'autre, et ils s'engendrent pour se détruire nécessairement. C'est un épouvantable cercle.

Il ne peut pas y avoir théocratie sans révolte légitime des rois, des consciences, des sciences. Il ne peut pas y avoir autocratie gouvernementale sans révolte légitime des sacerdoces et des consciences. Il ne peut pas y avoir autocratie personnelle sans révolte légitime des sacerdoces et des rois. Et la légitimité de chacune des réactions en assure l'éternelle durée.

Mais cette légitimité n'est que contre-théocratie, autocratie personnelle et gouvernementale, qui sont

excès par soi; elle n'est pas contre-autorité, conscience, science, sacerdoce. Que si donc, autorité, conscience, science et sacerdoce sont également à respecter; le problème est de trouver le moyen social qui les accorde en dehors des trois principes autocratie personnelle, gouvernementale et théocratie. Les palliatifs ne seront jamais des alliances entre trois principes qui sont la négation absolue l'un de l'autre, chacun d'eux combattant pour être l'absolu.

§ II. Veut-on les allier? Toutes les combinaisons ont été tentées sans fruit.

Et d'abord l'autocratie personnelle ne se peut, en aucun cas, allier à la théocratie. Elles n'ont pas de concessions à se faire.

Reste l'alliance de la théocratie gouvernementale et de l'autocratie personnelle; l'alliance de l'autocratie gouvernementale et de l'autocratie personnelle. La théocratie, et l'autocratie gouvernementale, après avoir été de toute antiquité en lutte, ont continué cette lutte quand l'Église se fut érigée en théocratie. Les consciences se firent les alliées de l'autocratie gouvernementale pour lutter contre la théocratie. Puis la théocratie, renonçant enfin à écraser les deux autres principes, voulut s'allier aux gouvernements. Cette alliance détermina l'explosion de l'autocratie personnelle, fait social bien plus encore que philosophique, et qui ne s'est fait philosophique que parce que l'accord social des consciences et du sacerdoce était impossible avec le principe social de la théocratie.

Ainsi quelque combinaison qu'on fasse de ces principes entre eux, on aboutit à une guerre fatale, par leur antagonisme fatal.

§ III. Absorber en un seul et même principe ces trois principes divers, de telle sorte que, sacerdoce, conscience, science et autorité soient en unité de principe est le seul moyen de solution solide.

Il faut que cette solution soit un gain pour les trois principes, si l'on veut qu'ils l'acceptent. Or, quel est leur état? Des luttes sans victoire où ils se traînent ; chaque principe renaît, et, sans se fortifier lui-même, ne fait que ruiner les principes adverses. En sorte que tout se mine, se décompose; et, sacerdoce, royauté et conscience ne sont plus que des débris.

Est-il donc un moyen d'assurer à la théocratie le pouvoir et la liberté sacerdotale sans qu'elle soit théocratie?

Et à l'autocratie gouvernementale son autorité, sans qu'elle soit autocratie?

Et à l'autocratie personnelle sa liberté, sans qu'elle soit autocratie?

C'est-à-dire sans que chacune d'elles tente ce crime toujours impossible et toujours renaissant de vouloir être l'absolu, et commander en absolu.

Ce moyen existe : En métaphysique, c'est la reconnaissance de l'absolu. En fait, c'est le dogme social.

§ IV. Et qu'on ne croie pas qu'il faille ici admettre telle ou telle conception de l'absolu. Il suffit que l'absolu soit reconnu la vraie force de l'homme; ce qui

est facile à tous, puisque chacun des trois principes ne fait guerre que pour commander en son nom; de plus que l'absolu est au-dessus de l'homme, en tant qu'homme; ce qui est encore facile, puisque, même si l'on veut soutenir que l'homme est absolu par sa pensée, il est encore un contingent par son être, et par conséquent l'individu homme, qui est pensée et être, n'est pas l'absolu absolu.

Et qu'on ne croie pas non plus que le dogme social nécessite telle ou telle organisation politique. Non; le principe d'autorité conservé peut être appliqué à un gouvernement quelconque, et cette autorité a sa base dans l'absolu d'une certaine manière. La liberté conservée se peut librement porter ici et là, au bien comme au mal, au faux comme au vrai, puisque c'est là l'essence de la liberté. Enfin, le sacerdoce peut sans cesse présenter la loi, il a pouvoir de l'absolu.

Voilà ce que nous allons chercher à établir. Si nous y parvenons, l'unité de principe sera démontrée et la fusion de la théocratie, de l'autocratie gouvernementale et de l'autocratie personnelle s'opérera naturellement dans le dogme social.

CHAPITRE II.

THÉORIES MÉTAPHYSIQUES QUI DOMINENT L'INSTITUTION DU SACERDOCE ET DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE.

Les rapports de l'homme et de l'absolu sont divers : rapports de vie, rapports moraux, rapports intellectuels.

Le rapport de vie étant le rapport général, donne la loi des autres.

Pour arriver à trouver ces rapports, il faut donc étudier quel est le véritable lien de l'absolu et du contingent; théorie générale qui posera les rapports de vie de l'homme et de Dieu.

Nous verrons ensuite s'opérer les rapports moraux, indiquant par là suffisamment pour cet écrit les rapports intellectuels. Nous étudierons donc la théorie du libre arbitre par lequel s'établit le rapport de l'homme à Dieu, et le moyen par lequel s'établit le rapport de Dieu à l'homme. C'est là la double consé-

cration du lien de l'homme et de Dieu. Ces rapports constituent donc l'essence et tout ensemble l'exercice de la religion.

Toute métaphysique qui n'établira pas d'une façon sûre ces rapports, faussera les principes des institutions religieuse, sacerdotale, sociale et par là civile et politique.

Toute institution sociale, politique, sacerdotale qui ne laisse pas s'opérer ces rapports, atteint la conscience, le lien réel de l'homme et de Dieu.

Nous voulons donc prouver ici deux choses :

1° Que toute philosophie est fausse, et ne peut servir de base à un état social et politique libre, qui altère le lien de l'absolu et de l'homme, puisqu'elle atteint par là la liberté, la conscience et la religion.

2° Que tout état social où l'institution sacerdotale n'est pas le dogme social, atteint la conscience et la liberté, et par là remonte jusqu'à altérer le lien de l'homme et de Dieu.

CHAPITRE III.

QUEL EST LE VÉRITABLE LIEN DE L'HOMME ET DE DIEU.

§ I. Étant posés en face l'un de l'autre, un contingent et un absolu, il faut dire que le contingent vit en tant que contingent, l'absolu en tant qu'absolu. Vivre en tant qu'absolu, c'est vivre en tant que toute puissance de vie, et en tant que principe de vie. Vivre en tant que contingent, c'est vivre en tant qu'effet, sans jamais pouvoir vivre en tant que principe de vie, ni vie en soi.

Or, ne pouvant pas être principe de vie, le contingent tire donc son principe de vie de l'absolu, et ne pouvant pas être vie de soi, il tire donc de l'absolu sa vie, comme son principe même de vie. Il est donc effet de l'absolu. Il vit par l'un absolu, et il est en face de lui autre, étant effet; et il ne peut jamais être l'un, parce qu'il ne peut jamais être principe; mais il est toujours l'autre, parce qu'il est toujours effet

et en temps qu'effet. Et l'un ne peut jamais être l'autre, parce qu'il est toujours principe, toujours vie et toujours absolu. En sorte que ces deux différents sont toujours différents, tout en ne vivant que par l'un. Chacun a sa vie propre, quoiqu'il n'y ait qu'un principe de vie, puisque l'un vit un, l'autre vit autre; l'un vit principe, l'autre vit effet; l'un vit vie en soi, et l'autre vit vie par l'un; celui-ci est l'un, celui-là est l'autre, ils ne sont donc jamais le même. La vie est double et séparée, et l'unité est principe de vie, puissance de vie; et l'autre est dans la vie de l'un sans être cette vie; et il vit par la puissance de vie de l'un, sans que cette puissance de vie soit sa vie et altère sa vie, mais au contraire, sa vie est par cette puissance de vie, et sans elle sa vie n'est plus.

Tel est le lien intime, permanent, sans repos, sans solution, sans cesse, qui lie le contingent homme à l'absolu de Dieu, sans qu'aucune parcelle y échappe dans l'être, dans la pensée, dans l'action, dans la volonté, dans la liberté, dans le corps, dans l'âme, dans l'espace et dans le temps.

§ II. Or quelles sont les théories qui admettent cette doctrine, dont on ne peut s'écarter sans fausser le lien de l'homme et de Dieu? On peut ramener à quatre les systèmes philosophiques et religieux qui s'occupent de cette question. Ce sont :

Le déisme.

Le panthéisme.

L'athéisme.

Le christianisme.

1° Pour le déisme, le lien du contingent et de l'absolu est un lien d'origine, non un lien de permanence, de rapport nécessaire. L'autre est bien autre, mais il le devient tellement, que l'un n'est plus sa puissance de vie continuée, et qu'en recevant de l'un la vie, il devient la vie en soi pour soi-même, puisqu'il vit de soi, son temps de vie, sans la participation à sa vie, de l'un comme principe et continuation de vie. L'autre n'est plus par rapport à l'un que comme, chez les hommes, un fils est par rapport à son père; il en tient bien l'être; mais, l'être reçu, il va ici et là sans que le père participe à son acte et à sa vie; le détendre du lien du contingent et de l'absolu, est l'affaiblissement du lien de l'homme et de Dieu comme conséquence. La liberté est, mais devient propre, en principe et en fait, comme la puissance de vie. En sorte que, si l'homme n'est pas son propre principe[1], pendant son temps de vie, puisque la communication de vie avec l'absolu n'est pas continue par la continuelle réception de puissance de vie, qui est le vrai lien de ce qui ne peut vivre qu'en tant qu'effet vis-à-vis de son principe permanent.

Aussi sous la pression de cette philosophie, l'homme vit en une solitude de Dieu, qui l'éloigne de toute idée religieuse. C'est la conséquence de cette puissance d'être par soi, qui fait qu'il est pour soi et non pour

1. Par sa naissance, il devient bientôt son propre principe par la continuation de vie qui ne vient que de lui.

le principe communicateur de vie et puissance de vie. C'est l'état où nous voyons la plupart des esprits à la fois élevés et instruits, qui redoutent avec raison les excès panthéistes ou athées. C'est la philosophie de la France; élevée, car elle sent l'absolu planer immuable sur l'homme ; abâtardissante, car elle sépare l'homme de l'absolu et l'abandonne à soi dans l'exil de son Dieu; énervante, car que peut la vie sans le principe de vie?

2° Par le panthéisme, l'autre et l'un se confondent dans une unité de vie; non pas parce que l'absolu est le principe de vie et la puissance de vie, mais parce que la vie du contingent n'est que la vie de l'absolu, de telle sorte que l'autre n'est que l'un ; que l'autre ne vit pas en tant qu'autre, mais en tant qu'un : que l'un ne vit pas en tant qu'un, mais en tant qu'autre, puisque le contingent et l'absolu ne sont qu'une seule et même chose. En sorte que si l'on cherche le contingent, il est dans l'absolu ; l'absolu, il est dans le contingent, sans qu'on puisse diviser leur vie, qui est une; et par conséquent sans que l'un puisse être principe ni l'autre effet. Il n'y a donc plus d'absolu, plus de contingent, plus de principe, plus d'effet, mais une chose sans nom qui n'est ni principe, ni conséquence ; ni l'un, ni l'autre; ni absolu, ni contingent; mélange informe, chaos où rien ne peut arriver à vie; ni l'absolu, qui est forcé de ne vivre qu'en tant que contingent, et qui par conséquent n'est plus un absolu, mais un contin-

gent; ni le contingent qui, forcé de vivre en tant qu'absolu, ne trouve en soi que les qualités négatives de l'absolu. Comment le panthéisme ne voit-il pas qu'il n'aura jamais le contingent, s'il ne vit en tant que contingent; jamais l'absolu s'il ne vit en tant qu'absolu. Il aura le même, mais il n'aura ni l'un ni l'autre[1]. Or le panthéisme reconnaît l'un; il reconnaît l'autre; qu'il reconnaisse donc leur existence propre en tant qu'un, en tant qu'autre, et il les conservera avec ce lien : l'un principe et puissance de vie; l'autre, vie communiquée et pourtant vie propre parce qu'il est vie; l'un vivant en tant qu'absolu, l'autre vivant en tant qu'effet dans et par l'absolu.

Ce système fait au déisme une juste guerre pour la séparation de l'absolu et du contingent; de même que le déisme fait une guerre juste aussi au panthéisme pour le ramassis sans être de l'un et de l'autre, de l'absolu et du contingent. C'est la querelle que l'Allemagne et la France se sont faite dans ce siècle, sans qu'aucune des deux ait pu s'arrêter au point exact où l'absolu est; où le lien est permanent et non interrompu, de l'absolu et du contingent. Le déisme est la dissidence naturelle d'un pays catholique; le

1. Et avoir le *même*, ce n'est pas, comme on le croirait au premier abord avoir l'unité, car l'unité c'est l'autre et c'est l'un vivants, l'autre dans l'un, et l'un de soi; par conséquent c'est la nécessité de l'existence de l'un et de l'autre. Si donc pour avoir le même on détruit l'un ou l'autre, qu'on les conçoive invivants, on n'a pas l'unité, mais une sorte d'amalgame confus de l'un et de l'autre qui fait ce *même* incohérent et impossible parce qu'il est invivant.

panthéisme la dissidence naturelle d'un pays protestant.

Le panthéisme pour la théorie de la liberté a deux conséquences possibles : il l'annihile, ou il la fait égale à l'absolu. Il l'annihile, si l'on veut absorber le contingent dans l'absolu, l'homme en Dieu ; alors l'homme n'a pas de vie propre, partant pas de liberté ; il la fait égale à l'absolu, si l'on veut absorber l'absolu dans le contingent, Dieu dans l'homme, et alors il n'y a plus qu'une seule vie, celle de l'homme et partant qu'une seule volonté, et une liberté absolue.

L'idolâtrie, l'anthropothéisme sont les fins religieuses du panthéisme, car ces doctrines n'ont pas de solution propre sur la question du lien de l'homme et de Dieu, elles adoptent celle du panthéisme. Nous n'avons pas à parler de l'idolâtrie. L'anthropothéisme voulant donner une personnalité, une réalisation à ce mélange chaotique, charge tout en l'homme, contingent et absolu, et ainsi il ne reste plus qu'un effet sans principe, un contingent sans absolu. Doctrine abaissante, car elle prive l'homme de la vie du principe, tout en ayant l'air de lui inoculer toute vie. L'homme ne peut pas s'emparer de Dieu, il faut qu'il vive fixé en lui, principe et puissance de vie. Le panthéisme le dégoûte de soi et aboutit à l'athéisme.

3° L'athéisme embarrassé de la question la supprime. C'est la lassitude de toute métaphysique. On n'a pas su reconnaître l'absolu, le lien de l'absolu et

du contingent; on nie l'absolu et par conséquent le lien. L'athéisme n'est pas une doctrine métaphysique, il est l'ignorance de la métaphysique. C'est l'esprit posant son ignorance en loi, procédé non scientifique pratiqué par beaucoup de savants. On ne veut admettre que ce qu'on a observé et prouvé. Mais alors qu'on observe et qu'on voie ce qu'on prouve, même sans s'en douter. On observe, on prouve des lois absolues; il y a donc un absolu. Dès lors il y a un lien de tout ce qui n'est pas absolu à ce qui est absolu.

La logique de cette doctrine ne nie pas la liberté, elle la fait l'absolu, c'est-à-dire qu'elle l'affranchit de toute loi absolue puisqu'il n'y a pas d'absolu. Tout homme est à soi son principe de vie, son principe de liberté. De là pas de loi, pas de religion, pas de morale, que la volonté propre et l'intérêt; à moins qu'on ne soit illogique, ce qui arrive heureusement toujours, car l'homme ne peut jamais, quoi qu'il fasse, anéantir absolument le bien et le vrai en sa pensée, en son cœur, en ses actes.

Qu'on remarque le fond de l'athéisme, de l'anthropothéisme, du panthéisme par leur principe, du déisme par la vie qu'il fait au contingent: le principe de vie étant supprimé, il ne peut plus logiquement y avoir vie, de même il ne peut plus y avoir liberté. Car la liberté comme la vie n'est dans l'effet que par le principe de vie et de liberté, communicateur de liberté et de vie. Ainsi tous ces systèmes, tout en voulant rendre l'homme plus indépendant, au vrai le rendent esclave, l'absolu

étant la puissance de vie du contingent, Dieu étant pour l'homme la liberté et la vie.

4° Quant au christianisme, sa théorie en cette question revient à celle que nous avons exposée tout d'abord, par laquelle la vie de Dieu, la vie de l'homme toujours et fatalement liées par la nature même des deux êtres, se trouvent aussi nécessairement libres.

CHAPITRE IV.

EXERCICE DU LIEN DE L'HOMME ET DE DIEU.

§ I. Le christianisme a donc seul conservé intact ce lien de l'absolu et du contingent. Il faut maintenant examiner le rapport moral de l'homme et de Dieu qui dérive de cette doctrine.

La théorie du libre arbitre est le rapport de l'homme à Dieu; le rapport de Dieu à l'homme est ce que le christianisme a appelé la théorie de la grâce. Au fond, libre arbitre et grâce ne sont qu'une même idée prise sous deux points de vue divers.

Nous entrons donc plus avant dans le christianisme. Et qu'on ne tremble pas; il n'est pas tellement enfoui sous la théocratie, qu'on ne puisse encore aller interroger son âme face à face, et sentir battre ses grandes doctrines de la vie de la vérité. Sommes-nous gens de mode? ne nous occupons pas de l'absolu et de la vérité qui ne ment pas. Sommes-nous des esprits pouvant voir sans trembler l'absolu se dresser devant nos consciences? allons le trouver

aux lieux mystérieux où il se trouve, sans que rien n'en puisse barrer la route, ni intérêt, ni préjugé, ni passion. C'est le mâle courage dont sont animés ceux que rien n'arrête pour aller au vrai.

§ II. La théorie de la grâce comme celle de la liberté, suppose : 1° un principe qui est Dieu ; 2° un effet de ce principe qui est l'homme. Dieu est toujours principe, l'homme toujours effet. Dieu vit, agit, veut, en tant que principe; l'homme vit, agit, veut, en tant qu'effet. C'est le principe de l'homme d'être effet; il a en toute chose, valeur d'effet. Tout acte de Dieu vis-à-vis de l'effet est de principe. Tout acte de l'homme porte le caractère de l'effet en ce qu'il y a, toujours au fond de l'acte de l'homme, l'acte du principe. C'est la base de leur vie qu'on a vue théorique dans le chapitre précédent, qu'on voit s'opérer ici. Quand on considère la liberté de l'homme, il est libre comme effet, non comme principe, l'absolu seul étant libre comme principe. Ainsi l'homme est libre de sa vie, puisqu'il peut en faire ce qu'il lui plaît, l'accepter ou la rejeter par la mort ; il a la liberté de l'effet, mais il ne peut se donner la vie, ni même se communiquer la puissance par laquelle il peut s'ôter la vie, il n'a donc pas la liberté du principe.

Si maintenant on considère la grâce, on voit qu'elle est, à la force morale, ce que le principe de vie est à la force d'être, et de même que l'homme n'a pas le principe de vie, il n'a pas le principe de force morale. Quoi d'étonnant, puisqu'il n'a rien en tant que prin-

cipe et qu'il n'est, en son tout, qu'en tant qu'effet. Pourquoi voudrait-on qu'il fût principe pour la force morale et qu'il ne le fût pas pour la vie et pour l'être? La loi est une. Principe, effet, partout et toujours. Dans la science l'homme est-il principe? non. Sollicité par l'être à la connaissance, la loi absolue est le principe de chacune de ses connaissances par l'entrevision qu'il en a et la sollicitation qu'il en reçoit; principe encore, parce que chaque connaissance, pour être sûre, doit s'attacher à la loi absolue, en sorte que l'homme fait la science et n'en est point le principe, et qu'il la détruirait s'il voulait en être le principe. L'être et l'esprit sont donc soumis à une loi identique; loi qui est la nature même de l'homme. Cette loi se retrouve quand on examine l'homme, en tant que volonté. Comme l'homme peut accepter ou rejeter le principe de la vie physique, il peut accepter ou rejeter le principe de la vie intellectuelle, le principe de la vie morale. Il peut vivre ou ne vivre pas; s'instruire ou ne s'instruire pas; faire le bien ou faire le mal; il est donc libre de sa vie physique, intellectuelle, morale. Mais il est libre en tant qu'ayant déjà reçu le principe de la vie physique, intellectuelle ou morale, c'est-à-dire, toujours, qu'il est libre en tant qu'effet, non en tant que principe, puisque sa liberté ne s'exerce que sur et avec le principe de vie qui lui est préalablement communiqué. Il est donc libre de la grâce qui n'est autre chose que le principe et la puissance de vie morale.

Et de même que le principe d'être est continué à tous les instants de l'être, pour que l'être effet soit, ainsi le principe de vie intellectuelle, le principe de vie morale, sont communiqués à tout instant, à tout acte de la vie intellectuelle et morale. En sorte qu'on ne peut pas plus trouver l'homme ayant un acte quel qu'il soit de volonté, sans que les principe et puissance de volonté ne lui soient communiqués, pas plus qu'on ne peut lui supposer un acte de vie, sans que les principe et puissance de vie ne lui soient donnés. En un mot un effet conserve sa qualité d'effet en tout et en tout acte, et il faut pour être effet que le principe lui soit toujours principe, et principe présent. L'absolu, dans son rapport avec l'homme, est l'éternel et incessant appel à la vie, à la science, au bien; l'homme est la réponse au bien, à la science et à la vie.

Ainsi l'homme est libre par et dans l'absolu, et la grâce, loin d'être la destruction de la liberté de l'homme, est la cause de la liberté; car de même qu'il n'y a vie que parce qu'il y a principe de vie, ainsi il n'y a liberté que parce qu'il y a principe de liberté, c'est-à-dire communication des principe et puissance de vie morale qui sont la volonté et la liberté.

On voit donc combien solidement est établie la liberté de la conscience humaine, puisqu'elle est nécessitée par le rapport même de l'homme et de Dieu, par la nature de l'homme, et l'on peut presque dire par la nature de Dieu.

§ III. Or le déisme suspendant la communication

immédiate de vie de l'absolu au contingent, à partir du moment de la naissance du contingent; le panthéisme détruisant en principe le lien de l'absolu et du contingent en en faisant cette masse informe et problématique que nous avons vue; l'anthropothéisme. en mettant en l'homme un absolu factice qui, n'en changeant pas la nature, le laisse contingent, et contingent isolé de l'absolu à la même manière que l'athéisme lui-même; que font-ils de cet engendrement incessant de la liberté? Ils l'anéantissent; les trois derniers en anéantissant le principe et ne conservant que l'effet, le premier en séparant artificiellement l'effet du principe. On doit donc le dire : la garantie métaphysique de la liberté ne se trouve dans aucun de ces principes, mais dans le seul principe qui, établissant inébranlable et sans lacune la liberté sous l'absolu, en fait la vie morale elle-même; celui-là c'est le christianisme.

§ IV. Mais est-ce tout le christianisme? Non. Le protestantisme fausse la théorie de la liberté, Luther par la théorie du libre arbitre, Calvin par la théorie de la grâce. On admet en principe le lien de l'homme et de Dieu, ou plutôt on ne remonte pas jusqu'à cette question toute métaphysique. Ces doctrines n'ont traité que les questions métaphysiques immédiatement nécessaires à leur institution sociale et politique. Elles se sont donc arrêtées à la théorie de la liberté et de la grâce, sans remonter.

Luther, dans son traité *De servo arbitrio*, nie le libre

arbitre, Calvin affirme le dogme de la prédestination, de la grâce, et arrive par là comme Luther à la négation de la liberté.

Ces solutions de la question sont la destruction complète du lien de l'homme et de Dieu. Car si l'homme n'a pas la liberté vis-à-vis de Dieu, si la grâce lui est fatale, il en résulte qu'il n'agit pas, ne vit pas en tant que volonté personnelle, mais en tant que passivité, et dès lors la vie propre du contingent n'est que la vie même de l'absolu ; l'un vit, veut dans l'autre, et l'autre ne veut que ce que veut l'un. C'est donc une véritable conséquence panthéistique dans son fond et pour la question spéciale de la volonté, que la théorie de Luther et Calvin ; et ceci peut nous faire comprendre pourquoi le panthéisme a pris tant d'empire dans les pays protestants. Ils y étaient déjà préparés secrètement.

§ V. Ainsi c'est le catholicisme seul qui pose en principe et conserve le lien de l'homme et de Dieu par la théorie de la grâce, effusion incessante du principe et de la puissance de vie morale, rapport de Dieu à l'homme ; par la théorie du libre arbitre, acceptation volontaire ou refus du principe de vie morale, rapport de l'homme à Dieu.

CHAPITRE V.

SUITE.

§ I. Par ce qui précède, on voit que si le principe métaphysique chrétien n'est pas la seule sollicitation, en fait, à la liberté de conscience, il en est la seule sollicitation logique, mais surtout il en est la seule garantie métaphysique, puisque les philosophies et les dissidences le détruisent également. Ce fut donc une erreur de Montesquieu de penser que la doctrine catholique était plus propre à une monarchie, la protestante à une république. L'opinion moderne y voit que le protestantisme est plus propre à la liberté, le catholicisme à la tyrannie. Montesquieu a vu, et l'on voit après lui l'esprit de l'institution théocratique et des doctrines sociales et politiquès de l'Église, couche épaisse qui cache l'esprit de sa philosophie; et dans le protestantisme, il a vu la guerre juste à ces principes, sans remonter à l'esprit des

dogmes en eux-mêmes. On le conçoit, Montesquieu n'était pas un métaphysicien; il a pris les institutions sociales, sans chercher leur accord avec les principes des philosophies. Mais on conçoit aussi que, par là même, ce grand homme a été entraîné à un jugement superficiel, puisqu'il a attribué à la philosophie catholique l'esprit des institutions qui étaient la violation de cette philosophie, et au dogme protestant l'esprit de liberté, qui ne relevait que de sa lutte contre la théocratie. Si l'on était remonté jusqu'à la métaphysique, on aurait vu que la négation du libre arbitre et de la grâce détruisant, en principe métaphysique, le libre rapport de l'homme et de Dieu, autorisait en principe, non-seulement la monarchie, mais la tyrannie, au nom d'un absolu coacteur. Ainsi, pour avoir la vérité, il faut renverser la proposition et dire : La métaphysique des philosophies actuelles et du protestantisme entraîne logiquement les tyrannies; la seule métaphysique catholique nécessite la liberté.

§ II. Ce serait ici que je voudrais placer un livre qui fût l'esprit social et politique des dogmes religieux et des philosophies, de la même sorte que le livre de Montesquieu est l'esprit des lois, et qui montrât au clair, par des déductions nécessaires, les institutions politiques, civiles, sociales qu'appelle l'esprit de chaque philosophie et de chaque dogme en chaque religion. On peut l'entrevoir ici pour le lien de l'homme et de Dieu, la liberté de conscience, le

dogme social, qui s'appellent et se garantissent mutuellement; on peut l'entrevoir encore pour plusieurs théories incidentes. Il faudrait le montrer en toutes et à fond. Cet écrit n'est pas même l'ébauche de cette idée que je regrette d'être obligé, par le cours rapide des événements, de tronquer et de défigurer ainsi. Cet ouvrage commencé ne peut être terminé à temps; une main ferme a devancé toutes les probabilités. On verrait mieux, et tout au complet, que les doctrines so ciales et politiques de l'Église, nées de la violation du dogme social, sont la négation absolue de l'esprit de la métaphysique chrétienne. Les théories politiques de l'Église n'auraient donc pas de base dans l'idée religieuse, mais dans une idée sociale, ce qui en amoindrit la portée, n'engage que la responsabilité de l'Église, en tant qu'institution sociale, et écarte toute responsabilité de la métaphysique du christianisme. Malgré l'incomplet, j'espère qu'on en trouvera assez dans ces pages de circonstance pour éclairer la question qui nous occupe.

§ III. Une philosophie, une religion sont un ensemble de principes axiomatiques ou prouvés. Tout principe tend à se réaliser dans la vie des hommes, par les mœurs, les institutions, les lois; il y communique son esprit, impose les conséquences. Toute religion, toute philosophie moule des sociétés qu'elle domine en y sollicitant les développements propres, malgré tous les empêchements, les confusions, les contradictions, les compressions. La métaphysique

chrétienne a donc soif de liberté; elle l'appelle, la sollicite, et si fortement, que, malgré toutes les entraves, ou elle éclate, ou elle bondit, ou elle disperse, ou elle atterre. C'est à choisir : ou le principe métaphysique est faux, ou les institutions sociales qui lui ont été en opposition sont fausses. Mais comment détruirez-vous le principe métaphysique et ses fruits qui couvrent la terre? Fût-il faux, vous ne parviendriez pas à l'abattre. Mais, il est vrai; vous le reconnaissez vrai; c'est de vous que le monde le tient; dès là, la déduction logique de son esprit est sacrée comme lui-même; car étant vrai, il ne peut engendrer la fausseté des conséquences. Qu'il finisse cet illogisme universel né de la confusion que nous cherchons à faire cesser et qui fait que ceux qui gardent la métaphysique du Christ sont antichrétiens dans les théories sociales et politiques; que ceux qui sont chrétiens par les principes sociaux sont antichrétiens par leur métaphysique.

Dans quelle contradiction, je dirais volontairement aveugle si je ne savais combien l'homme s'aveugle facilement, ne sommes-nous pas tombés! L'Église a admis, prouvé, conservé, défendu, souffert pour défendre le libre arbitre, et depuis dix siècles elle en entrave l'exercice par la théocratie. Elle a admis les principes sociaux du servage, de l'inégalité, de l'absolutisme, de la compression, et, du haut de ses chaires, elle n'a parlé que de fraternité, d'égalité et de liberté. Ces mots sont saints dans le lieu saint, dans

le dogme, dans la métaphysique, ils sont saints encore dans la morale; ils sont menteurs et funestes dans la politique et quand ils veulent être principes sociaux. Elle a placé l'homme libre en face de Dieu, et elle lui a refusé la liberté de conscience. Elle a tenu en dépôt le dogme d'un père unique, et elle a fait les frères serfs les uns des autres. Elle a voulu que l'âme communiquât avec Dieu par les sacrements, et elle en a arrêté l'effet par la compression. Elle a voulu que l'homme s'identifiât à son Dieu par l'imitation de sa perfection, et elle l'a empêché de connaître son Dieu par la science. Partout elle a ouvert la voie et partout elle a barré le passage de l'homme à son Dieu.

Étant prouvé cet illogisme des doctrines sociale et métaphysique, que faut-il? Les accorder, sans nul doute. Par où prendre? Si tu pars de théocratie, tu arrives à fatalité; alors, il est vrai, tu as droit de servage, de compression, de destruction du dogme social. Mahomet l'a eu. Si tu pars d'un Dieu voulant l'homme libre et communiquant à l'homme la force de sa liberté et de sa vie morale, tu arrives à liberté de conscience, liberté religieuse, politique et civile, protégées par le dogme social. Ose choisir.

Et toi, autocratie personnelle, tu veux la liberté; tu prononces partout sur le monde les trois grands mots du christianisme, et le monde se lève, non à ta voix, mais à celle du Christ. Tu veux la liberté de l'homme, et tu fausses le lien de l'homme et de Dieu. Tu t'abats sans logique ici et là, luttant contre le dou-

loureux athéisme, qui est ta fin; tu nies le rapport divin qui te fait libre; tu le niès avec Luther, avec Calvin, avec le déisme, avec le panthéisme, avec l'anthropothéisme, avec l'athéisme. Tu te brises toi-même en brisant ton lien; tu détruis ta foi, il est vrai, mais c'est en détruisant l'absolu et, par conséquent, la science, née de l'absolu. Tu détruis le sacerdoce, mais tu détruis le principe même de ta vie et de ta liberté. Assure donc ta base pour éviter ces errements d'un jour, mais terribles, où t'entraînent les rêves d'un sectaire social. Ta base est là : tu seras libre devant Dieu, par Dieu, sous Dieu ; tu seras libre dans l'absolu; et le dogme social te sera la garantie perpétuelle de cette liberté, et contre le sacerdoce et contre les pouvoirs.

Nous allons chercher à l'établir, après avoir appuyé sur la contradiction de la théocratie et de la philosophie chrétienne.

CHAPITRE VI.

CONTRADICTION DE LA THÉOCRATIE ET DE LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

§ I. Et maintenant quelles sont les institutions sacerdotales que nous rencontrons autour de nous? La théocratie, qui prétend représenter cette doctrine de liberté en Dieu ; l'autocratie gouvernementale qui, sans s'inquiéter du lien de l'homme et de l'absolu, interpose entre eux son autorité. Or toute réunion des pouvoirs spirituel et temporel atteint également les rapports de l'homme et de Dieu, par cela qu'il y a coaction établie en principe, possible en fait, pour ou contre la loi du divin.

Si, dans un être intelligent et raisonnable, et par conséquent libre (liberté d'ailleurs que nous venons d'établir), libre pour avoir l'exercice de son intelligence et de sa raison, vous anéantissez la liberté en la soumettant à la loi de la force, vous anéantissez

par là la responsabilité morale de ses actes. Vous détruisez donc les rapports moraux de l'homme et de Dieu. Établir la théocratie, c'est supposer, comme nous l'avons vu, en principe un Dieu coacteur, et par conséquent c'est anéantir la théorie de la grâce, qui suppose seulement effusion des principe et puissance de vie morale en chacun des actes de cette vie. C'est détruire le libre arbitre qui accepte ou refuse cette effusion. Il n'y a donc rien de commun entre ce Dieu de la grâce et ce Dieu coacteur de la théocratie; rien de commun entre cet homme libre du christianisme et cet homme esclave de la théocratie.

Dût-il abuser de sa liberté, l'homme du christianisme est libre. Et voyez donc combien loin s'étend cette liberté, car même lorsque l'homme veut faire le mal, Dieu ne lui retire pas le principe et la puissance de force nécessaire pour l'accomplir; non, la communication, l'effluve de vie, se continue de l'absolu au contingent, et l'homme accomplit l'acte mauvais, y faisant pour ainsi dire et en une certaine manière participer Dieu même, par le principe et la puissance de force communiqués.

Et vous baserez votre système religieux sur l'idée que l'homme a droit de forcer l'homme au bien, quand le Dieu que vous annoncez s'interdit même de l'empêcher de faire le mal. L'action que Dieu a sur l'homme par la grâce est un attrait joint à une communication de force de vie morale; il attire, lui, l'absolu, qui par sa toute-puissance pourrait ou ployer,

ou broyer ou dompter; Dieu incline, et vous voulez briser au nom de Dieu.

Mais celui-là seul qui a créé la faculté, a le droit et la puissance de la changer, c'est la doctrine de saint Thomas. Avez-vous créé la liberté, que vous vouliez prendre en main la puissance de Dieu et, en outrepassant l'exercice, la changer en esclavage? Vous ne l'avez pas créée, vous n'avez donc pas la puissance de la changer. Aussi, quand vous la croyiez domptée, la voilà qui s'échappe dans les excès où elle vous entraîne et où elle court le risque de se perdre en vous entraînant.

Et qu'on ne confonde pas. Nous ne sommes pas ici dans la théorie de l'autorité; ce que je dis ne l'attaque pas, on le verra au livre suivant.

§ II. Que les hommes pèsent les uns sur les autres, c'est la lutte, ce n'est pas le droit. Le poser comme un droit qu'on tient de Dieu, parce qu'il est le droit de Dieu même et parce que Dieu l'a transmis, est insulte à Dieu, qui veut le rapport libre de l'homme à lui; c'est mensonge à la religion, qui consacre ce rapport par la double loi de la liberté et de la grâce; et elle a pris le mot le plus aimable et le plus doux des langues pour peindre ce rapport de l'absolu à l'effet.

Que les hommes se défendent des volontés nuisibles des hommes; c'est le droit de légitime défense, c'est bien entre eux; l'action de leur législation, des autorités gouvernementales, trouve sa base dans ce

droit, comme son esprit dans les idées absolues. Mais nul n'a droit de défendre Dieu contre les hommes par la force. Qu'il le défende par sa parole, ses écrits, ses vertus, son martyre, là est tout son droit. Partout où Dieu a voulu de l'homme une obéissance absolue, il lui a mis pour barrières des lois fatales. L'homme est fatal et libre : fatal par la naissance, libre par son acceptation; fatal par les lois absolues, libre par l'usage qu'il en fait. Vous voulez élargir le cercle des fatalités humaines, nous ne nous y tromperons pas; ces fatalités sont factices, elles viennent de l'homme, non pas de Dieu. La créature intelligente n'a droit sur la créature intelligente que par la persuasion, comme le professe saint Thomas au gouvernement du monde.

§ III. Et la nature de l'homme est détruite comme son rapport avec son Dieu. Cet homme raison et intelligence ne peut être lui que par la liberté de son lien à l'absolu, car il ne sera raison, il ne sera intelligence que par sa connaissance, son amour de l'absolu. Et comme cette connaissance, cet amour ne s'opèrent que par la liberté, c'est détruire tout l'homme que de ne pas le laisser libre en face de Dieu.

Je sais bien qu'ils diront : Mais nous voulons que l'homme s'unisse à l'absolu. Oui, et de quelle manière? En lui interdisant la liberté de la science, qui est l'absolu pénétré et se laissant lire par l'homme pour l'élever jusqu'à lui. Ils diront encore : Nous

voulons que l'homme aime son Dieu. Oui, mais comment? Qu'il l'aime à la chaîne de la théocratie, aidée des canons des empires absolus. Non, l'homme n'aimera point Dieu de cette sorte, et vous le lui avez fait haïr. L'amour de l'homme pour Dieu est un amour libre, comme son lien avec l'infini. Si vous voulez que l'homme aime Dieu, que l'homme soit libre sous le sacerdoce libre, que la science soit libre dans l'absolu, qu'elle aime jusqu'à lui donner son repos et sa vie.

§ IV. Ainsi, si vous détruisez la liberté, vous dé truisez la théorie du libre arbitre chrétien; si vous détruisez le libre arbitre, vous détruisez le dogme de la grâce, qui n'a son exercice que par le libre arbitre même; si vous détruisez la grâce et le libre arbitre, vous détruisez le lien de l'homme et de Dieu. A la place du Dieu chrétien, amour appelant l'amour, vous placez un Dieu coacteur, tyrannie appelant la force. Voilà la logique métaphysique de la théocratie, quand elle remonte vers Dieu. Quand elle descend dans la vie, elle est, nous l'avons déjà vu, inquisition, ignorance et servitude. Peut-on toucher d'assez près maintenant sa contradiction avec la nature de l'homme, avec le christianisme, avec son homme libre, avec son Dieu amour?

L'autocratie gouvernementale trouve ici sa condamnation comme la théocratie elle-même, avec cette différence qu'elle n'est qu'inique et impie, car l'autocratie n'a pas de principes métaphysiques qui lui soient sacrés; mais la théocratie est inique, impie et

contradictoire des principes qu'elle pose comme révélés par son Dieu.

Et maintenant établissons la nécessité métaphysique du sacerdoce, qui va ressortir des diverses propositions suivantes.

CHAPITRE VII.

RECONNAISSANCE DE L'ABSOLU PAR L'AUTOCRATIE PERSONNELLE.

L'autocratie personnelle nie Dieu, nous acceptons sa négation. Au nom de quoi le nie-t-elle? au nom de la science. Or la science est la connaissance des lois absolues. Dès là l'athée nie donc l'absolu au nom de l'absolu. On pourrait relever cette étrange contradiction, mais acceptons encore : l'absolu est l'ensemble des lois qui enferme les êtres; sans plus. Est-il créateur? qu'importe, l'absolu est, quel qu'il soit, et c'est tout ce qu'il nous faut, et il est au nom de la science et de l'athéisme.

S'il y a des lois absolues, nous sommes en un certain lien avec elles. Ce lien est celui de la contingence à l'absolu. Car tout passe dans le cercle immuable des lois. Dès lors nous sommes donc, en tant que con-

tingent; les lois sont, en tant qu'absolu. Si nous sommes en tant que contingent, nous sommes en tant qu'effet, c'est assez. Il nous suffit que l'autocratie personnelle reconnaisse ces deux points.

CHAPITRE VIII.

LA FOI EST DE L'ESSENCE DE L'HOMME.

§ I. L'autocratie personnelle a voulu remplacer la foi par la science. Est-ce parce que la science lui a paru plus personnelle à l'homme? C'est une erreur, car si l'homme édifie la science, elle n'est fondée que sur les lois absolues que reconnaît l'autocratie personnelle. Cet absolu qui fait la vérité de la science fait la vérité de la foi. En effet, de ces lois absolues que nous nous appliquons à connaître par la science, quelques-unes nous sont connues après avoir été longtemps ignorées; d'autres nous apparaissent vaguement comme devant être connues un jour. Il y a donc une part de l'absolu certifiée, l'autre entrevue. Or, c'est là ce qui constitue la science et la foi en essence. La science est la certification de l'absolu, la foi est l'entrevision de l'absolu. De plus qu'est-ce

qui a été la sollicitation à la science? Une loi absolue entrevue qui a poussé à vouloir savoir, c'est-à-dire encore ici la foi. Donc la science est dans la foi, puisqu'on trouve celle-ci au commencement et à la fin. Aussi pour admettre la foi il n'est pas nécessaire de croire à tel ou tel Dieu, il suffit d'admettre les lois absolues comme élément de connaissance.

§ II. Détruire la foi cache donc deux ignorances : ignorance de l'esprit humain, ignorance de ce qu'est la science.

1° La science n'est pas un composé de certitudes ainsi que nous venons de le voir, mais de certitudes et de foi.

2° Ce n'est qu'une très-faible part de l'humanité qui arrive à la science.

Il faut donc conclure : 1° que, comme la science n'est que le privilége du petit nombre, la foi se conserve nécessairement dans le reste de l'humanité, car ce qu'on ne sait pas on le croit; 2° que, comme la science est elle-même un composé de certitude et de foi, la foi est essentiellement inséparable de l'humanité ignorante ou savante. Il n'y a qu'un esprit absolu, voyant d'un seul coup d'œil toute la loi absolue, comme tout contingent, qui puisse être à l'abri de la foi, et cela parce qu'il ne sait pas à la façon de l'homme qui ne sait que par la science, c'est-à dire, tout à la fois par succession et avec une borne. Qui dit science dit nécessairement foi pour qui sait voir. La foi est essentielle à l'esprit de l'homme, par la

constitution propre de cet esprit, lequel nécessite toujours un terme inconnu objet de foi.

Ainsi la nécessité de la foi est établie, non pas au nom de l'autorité, mais au nom de là science, de la certitude et de l'absolu. Et l'autocratie personnelle ni l'autorité n'y peuvent point apporter leurs fantaisies, leurs caprices, leurs volontés, puisque cette foi est aussi bien l'absolu que la science elle-même.

Ainsi et du même coup, et par la seule conclusion de ses doctrines, l'autocratie personnelle est amenée à reconnaître qu'elle n'est pas l'absolu et que la foi est.

CHAPITRE IX.

QU'IL Y A UNE FOI VRAIE ET UNE SCIENCE VRAIE.

§ I. S'il y a une science vraie, il y a une foi vraie; c'est celle qui prenant, logiquement, où la science vraie s'arrête, fait entrevoir des vérités que l'esprit ne peut pas prouver, et qui sont en rapport logique avec les certitudes de la science bien faite et définitivement établie; qu'on le pèse bien. Que si l'on s'emporte et que sur des sciences mal ou incomplétement formées on aille conclure à la fausseté ou à la vérité de telle ou telle foi, on n'aura rien fait. Certitude n'est pas opinion reçue, mais certitude est accord intime du fait et de la science qui le constate. C'est dans ce cas seul qu'il y a science vraie, comme aussi il n'y a foi vraie que lorsque la foi est l'expression même de l'absolu en soi.

Science fausse n'est rien, science vraie est respectable et sacrée, parce que c'est l'absolu prouvé.

Foi fausse n'est rien, foi vraie est respectable et sacrée, parce que c'est l'absolu entrevu.

Est-ce que je veux défendre telle ou telle foi? non. Je veux, et je n'ai pas d'autre besoin, prouver que la foi est, et qu'il y a une foi vraie.

§ II. Êtes-vous possesseurs de la foi vraie? riez des efforts de la fausse science, ou plutôt ne riez point des efforts de l'esprit humain, ils sont respectables jusque dans l'erreur; ne riez pas, et faites en paix la science vraie.

Êtes-vous possesseurs de la science vraie? La foi fausse s'évaporera sous vos preuves, sans laisser de trace; qu'avez-vous à vous en préoccuper? faites la science vraie.

Quoi! parce que vous avez vu des fois fausses, vous voulez douter, nier qu'il y en ait une véritable. Mais vous tuez votre science. Votre science sans foi vraie ne se constituera jamais. Et vous, parce que vous avez vu de fausses sciences, vous voulez nier qu'il en ait une vraie. Mais vous tuez la foi et la science d'un seul coup, car votre foi sans science vraie ne sera pas et ne se fera jamais accepter. La foi se prouve par la science, c'est le mot si répété de saint Paul. Et à qui faut-il cette foi, sinon à notre temps? Séparer la foi de la science, nier l'une des deux, c'est les tuer toutes les deux. Foi vraie et science vraie, c'est l'absolu pénétré, l'absolu impénétré ou impénétrable, c'est l'esprit dans son acquit et dans son progrès, dans son fini et dans

son immensité, dans sa solidité et dans son élévation.

Par la science, l'esprit humain ne se repose que dans la loi absolue. Certes il y a des transitions, des tâtonnements, mais il cherche jusqu'à la loi absolue, et il la trouve. Quelle terreur peut donc avoir le possesseur de la vraie foi de la science qui tâtonne? elle se détruit elle-même; il n'y a que faire de la tyranniser, elle ne prévaudra point contre la foi. Étouffer la science au nom de sa foi, ne la pas appeler de toutes ses forces, ne la pas aimer, c'est dire qu'on ne croit pas à la vérité de sa foi.

Ainsi la foi se trouve rendue au sacerdoce et la science à la conscience humaine.

Mais on a voulu détruire le sacerdoce; examinons cette question.

CHAPITRE X.

PEUT-ON SE PASSER DU SACERDOCE.

§ I. L'autocratie personnelle, quoi qu'elle affirme, reconnaît donc un absolu ; elle l'admire, mais elle ne l'adore pas. L'humanité, à tort ou à raison, l'admire et l'adore.

Si l'on croyait sur sa parole l'autocratie personnelle, affirmant qu'elle est l'absolu, que l'anthropothéisme est la loi, on la trouverait fort logique de n'adorer point l'absolu ; mais quand on la voit, en son fond, admettre par la science et admirer l'absolu, il faut dire qu'elle est profondément illogique.

§ II. Mais, pour raisonner, l'autocratie personnelle part, non pas de sa secrète reconnaissance de l'absolu, sans laquelle elle ne serait même pas, mais de son affirmation qu'elle est l'absolu. Dès là, voici la logique : étant l'absolu, elle n'a plus besoin de l'absolu, n'a plus besoin de la foi, de la religion, de l'in-

stitution sacerdotale qui en découle, et ainsi le sacerdoce est supprimé.

Avoir montré que ce raisonnement est illogique, parce qu'il a une fausse base, c'est avoir montré la fausseté de la conséquence; mais passons encore: peut-on supprimer le sacerdoce?

Les faits répondent hautement. L'humanité a voulu et veut le prêtre. Le soldat représentant la défense, le magistrat représentant l'ordre, le prêtre représentant le lien à l'absolu, sont trois institutions qui se forment spontanément dans les sociétés. Si l'universalité de ces trois institutions ne convainc pas de leur nécessité, leur spontanéité la démontre. On peut les déguiser, non les anéantir.

Ne pas créer d'armée n'est pas détruire le soldat, c'est faire toute la nation soldat à un moment donné. Le soldat est fondamental; on peut changer le mode d'institut, non l'institut.

Le magistrat se trouve au commencement, à l'apogée des sociétés, ainsi du prêtre.

Tant la foi est essentielle, d'une part, tant il est vrai, de l'autre, que la question religieuse est une question sociale.

§ III. Arracher à l'homme la représentation de sa foi, n'est pas plus possible que lui arracher la représentation de la justice et de la défense.

Les sociétés sont la représentation successive et permanente de l'homme et de Dieu. Par cela qu'elles représentent nécessairement l'homme, elles repré-

sentent nécessairement Dieu. L'homme sentant qu'il n'est le principe de rien, Dieu étant sans cesse ce principe de tout acte de l'homme par le lien nécessaire qui est la vie même, l'homme se représente par le soldat et le magistrat, il représente Dieu par le prêtre.

§ IV. — Si vous voulez retrancher le sacerdoce, retranchez le principe qui est Dieu. Vous l'avez follement tenté, mais c'est au nom des lois absolues, qui sont l'essence de la science, que vous me retranchez l'absolu; vous me le donnez donc au lieu de me l'ôter. Aussi, après un moment d'étonnement, la société a fait retour à son bel instinct, qui est la foi. L'homme trouve Dieu dans son flanc, il le porte attaché à lui, il est garrotté à l'Éternel; il en est aveuglé dans tous ses actes et dans toutes les choses; il n'attend pas la science pour en avoir la certitude; la vie, cette expérimentation de tout et de toute seconde, le lui démontre sans cesse. Cet absolu que vous constatez, que vous prouvez, il le sent et il l'adore. Et comme il est, puisque la foi est d'essence, condamné à ne faire que le sentir en bien des points, il est par là condamné à l'adorer sans fin.

§ V. Laissez donc vivre l'homme avec son prêtre. Vous tenteriez en vain de le lui arracher. Le prêtre reparaîtra toujours sous une forme ou sous une autre : ici visionnaire, ici sorcier, ici spirite. Il faut que l'homme croie, et plutôt que de ne croire point, il croira la folie, l'absurdité.

Croire la vraie foi, faire la vraie science, c'est le

but. Établissez donc le sacerdoce; mais, comme le sacerdoce est une institution sociale, veillez-y, réglez-la de telle sorte que le prêtre ne soit pas le destructeur de la loi absolue, soit parce qu'il altère la vérité, soit parce qu'il empêche le libre rapport de l'homme et de Dieu par la liberté de conscience; mais qu'il soit le simple représentant de la foi en l'absolu.

§ VI. Les trois institutions sociales du soldat, du magistrat, du prêtre, ont leurs dangers à côté de leur utilité. Conserver l'utilité, supprimer le danger, est le problème poursuivi.

Les fonctions du soldat et du magistrat ne sont qu'une seule fonction divisée, car si le magistrat n'a pas la force, il n'est pas. De même si le soldat n'a pas la justice, il n'est plus qu'une force aveugle. Ces deux fonctions unies constituent l'autorité temporelle.

Que si l'autorité temporelle n'est pas déterminée, et que le magistrat, le soldat, deviennent prêtre, l'empire se change en tyrannie; il y a, à un degré ou à l'autre, autocratie gouvernementale.

Quand les fonctions du prêtre ne sont pas déterminées et qu'il devient soldat et magistrat, l'empire se change en tyrannie, il y a théocratie.

Ainsi, soldat, magistrat, d'un côté, prêtre de l'autre, sont les représentants de la liberté des peuples, à la condition qu'il n'y ait pas empiétement des fonctions de l'un par l'autre, qu'il n'y ait jamais confusion de leurs pouvoirs, et que chacun les exerce en reconnaissance de l'absolu.

CHAPITRE XI.

AUTOCRATIE PERSONNELLE ET LIBRE CONSCIENCE.

§ I. Or si la foi est en tel lien avec la science, il en résulte que comme l'autorité ne fait pas la science, elle ne fait pas davantage la foi, mais que toutes les deux s'établissènt et ne se peuvent établir que par le libre lien de l'homme et de l'absolu. Dès là, de même que d'un côté la conscience ne peut pas nier qu'en principe il n'y ait une foi, de même, de l'autre côté, le sacerdoce et les pouvoirs doivent laisser cette foi libre.

Mais est-ce bien la foi que veut le sacerdoce, que nous avons trouvée ? Ce n'est pas la foi que veut la théocratie, mais c'est la foi que veut le sacerdoce spirituel, que veut le Christ, que veut la doctrine du libre arbitre catholique, que veut le dogme de la grâce.

La théocratie comme l'autocratie veut une foi qui s'impose et qui dicte loi à tout. Le sacerdoce spirituel veut une foi qui soit la loi parce qu'elle est l'absolu, mais qui se persuade et ne s'impose pas, qui ne fasse pas la loi à la science. Le but de la science est de prouver l'absolu, et d'en prouver le plus qu'elle peut, c'est donc indirectement prouver la foi. La science n'a pas pour but de prouver la foi, en tant que foi, elle la prouve en tant qu'absolu. Que si on attache la science à la foi en tant que foi, on l'éloigne de l'absolu : 1° si la foi est fausse, en lui faisant prouver des faussetés; 2° si la foi est vraie, en lui faisant tirer sa certitude, non de l'absolu directement, mais de la foi, ce qui est la destruction de la science.

La théocratie a donc été amenée à fausser la valeur de la foi, pour que son principe d'existence ne fût pas ébranlé; ce qui ne veut pas dire qu'elle ait faussé la foi, accusation qui n'est pas à examiner, mais elle a faussé sa puissance et son mode de puissance sur l'homme.

L'autocratie gouvernementale a eu le même vice.

L'autocratie personnelle, croyant que donner sa foi, c'est se soumettre aux théocraties et aux autocraties gouvernementales, a nié toute foi.

Ce résultat était fatal après l'essai et les promesses et les lois du christianisme, qui poussent sans cesse l'homme à Dieu par un rapport direct. L'homme veut être en face de l'absolu, les puissances ne l'y laissent pas par la foi; il sait qu'il y est par la science, il

niera la foi et ne reconnaîtra que la science. Or il faut l'y replacer par la science et la foi.

§ II. La foi vient de l'absolu, lui seul en est l'objet, lui seul en est la cause, lui seul en est la fin. L'homme face à face avec le vrai absolu dans la solitude de sa conscience, voilà la seule relation possible entre l'absolu et l'homme; c'est donc celle que doivent lui créer les puissances constituées. Que l'on compare avec la science, qui est un absolu aussi d'une certaine manière, l'homme, dans la science, et en face de l'absolu indépendamment des puissances constituées. Que les gouvernements veuillent agir sur la science, la science n'est plus. Ainsi de la foi et de toute idée absolue. Il n'y a foi véritable, il n'y a idée absolue, qu'à la condition d'une communication directe et intime de l'homme et de l'absolu, communication qui ne peut s'opérer que dans l'indépendance des puissances constituées. Cela est bien pour les théocraties et pour les autocraties gouvernementales.

Mais reste l'autocratie personnelle, dont ce que nous venons de dire semblerait au premier abord justifier tous les entraînements : comme il n'y a véritablement science que lorsque l'homme arrive à la connaissance des lois absolues, ainsi il n'y a foi véritable que lorsqu'il y a rapport avec la vérité absolue. La science et la foi sont bien plus semblables qu'on ne le croit, comme nous l'avons vu.

Or, de même que dans la science l'esprit sage se préserve des caprices de son imagination, de ses sys-

tèmes, de ses vues personnelles, ainsi dans la foi il faut se préserver de ses rêves et des colorations propres des passions. La liberté de la science consiste, non à créer des théories fantaisistes, mais à connaître l'absolu et à s'y soumettre. Ce n'est pas le connaître que de ne s'y soumettre pas. La liberté dans la foi, c'est-à-dire la liberté de conscience, consiste donc de même, non à croire telle ou telle imagination personnelle, mais à croire ce qui est véritablement et proprement la loi absolue, et à s'y soumettre. Il n'y a pas plus de liberté de conscience à être empêché, dans la foi à la vérité absolue, par les rêves personnels, que par les puissances constituées. La vraie liberté de l'homme n'est pas en lui-même, mais dans l'absolu, au nom de la science, au nom de la foi, au nom de l'art, au nom de la vie même, qui ne se soutient que par l'absolu. Ce rapport est sublime et oblige l'homme par sa sublimité même. Mais que l'homme ne croie pas que ce soit trop haut pour lui; l'homme est tellement en lien avec l'absolu, qu'il ne s'aperçoit pas peut-être de tout ce qu'il réalise de lui, et ce mot lui fait peur quand on le lui prononce. L'absolu est la faim qu'il cherche à satisfaire par tous les moyens, par l'art, par la science, par la législation, par la politique, par la vie, malgré toutes les oscillations de son impuissance.

La liberté de l'homme est dans la soumission à l'absolu par la foi et par la certitude, c'est-à-dire par la science et par la religion.

Le droit de l'homme est la révolte contre ce qui l'empêche d'être en lien direct avec l'absolu, contre ce qui blesse les lois absolues; le devoir de l'homme est la soumission à ce qui les constate.

CHAPITRE XII.

QUE L'AUTOCRATIE PERSONNELLE NE PEUT S'ATTRIBUER L'INSTITUTION SACERDOTALE.

Nous arrivons donc à ceci : le sacerdoce ne pouvant être aux mains des autocraties gouvernementales ou des théocraties, va-t-il leur être arraché par l'autocratie personnelle ?

Où le placer ? Dans sa propre volonté ? C'est se faire son propre prêtre, c'est détruire l'absolu en le faisant varier à tout caprice. L'absolu n'a pas les oscillations de nos âmes, ou il n'est que contingent.

Mais placer le sacerdoce dans sa propre volonté, c'est détruire l'institution, non l'établir et la régler. On s'est déclaré l'absolu, on a fait de soi l'absolu et son prêtre. Qu'est-ce que cette institution sacerdotale dérisoire ?

Si donc elle est logique à elle-même et à son principe, l'autocratie personnelle, selon que nous l'avons

déjà vu, détruit purement et simplement l'absolu et sa représentation par l'institution sacerdotale.

Mais cette logique est impossible à l'homme, l'instinct combat et détruit en partie la doctrine. Dès lors l'autocratie personnelle biaise avec son principe : elle reconnaît donc un absolu à la condition de le former à sa fantaisie. C'est au fond ne pas reconnaître d'absolu, puisque ce n'est pas reconnaître le Un qui seul est l'absolu et ne peut être conçu que tel qu'il est, ou n'est pas conçu. C'est obéir à l'instinct qu'on en a, tout en le faussant par la conception qu'on en fait.

Il y a alors institution sacerdotale; mais, qu'on le remarque, la base de cette institution dérive encore ici de l'absolu, en ce que c'est l'instinct de l'absolu qui la cause; elle ne naît pas de l'autocratie personnelle, elle naît de ce fond de l'homme qui n'a pas été envahi par l'autocratie. Elle est nécessairement aussi souillée par l'autocratie personnelle, parce que c'est l'homme qui invente cet absolu et qui réalise l'absolu et par là donne le caractère de l'institution sacerdotale. L'homme place donc l'institution sacerdotale dans un délégué. Ainsi l'origine du sacerdoce se trouve toujours entachée par la volonté propre. De plus si le délégué est puissant, il imposera son absolu au nom d'une faction ou en son nom propre.

Si le délégué est sans puissance, que se passe-t-il? Le sacerdoce abandonné aux individus, les individus s'assemblent par accord ou d'intérêts, ou de goûts, ou

de passions. Les idées s'échangent, chaque coterie se fait son Dieu en accord avec l'intérêt, le goût, la passion. C'est un véritable polythéisme spiritualiste, non pas parce que l'individu ou la secte a plusieurs dieux, mais parce que le goût, l'intérêt, la passion sont la cause du Dieu, et que la conception du Dieu, diverse en chacun, sera encore diverse dans l'individu, suivant les variations de ses goûts, passions ou intérêts. Tout club a son Dieu, et tout individu le modifie.

Et cet état passe vite, tout déplorable qu'il est et parce qu'il est déplorable.

Deux états peuvent succéder :

Ou le génie du peuple est spéculatif et religieux, alors l'idée de l'absolu, sans cesse retournée, épuise la nation de systèmes toujours faux qui amènent à la négation de l'absolu. Et l'on arrive à ce que la logique aurait dû faire admettre dès le point de départ : l'institution sacerdotale annulée.

Ou le génie du peuple est actif, et les hommes, occupés des graves et tangibles intérêts de la politique, de l'industrie, du commerce, sont entraînés à cette activité tout extérieure; peu attachés d'ailleurs à un absolu qu'ils voient interpréter de tant de modes, ils sont de plus en plus indifférents à l'absolu et à l'institution sacerdotale. Il se passe dès là un fait bizarre et honteux. Les femmes, chez qui la piété se conserve un plus long temps, prennent le monopole, non avoué mais réel, de la nomination du prêtre. Comment et pour quelles causes est-il choisi? Les livres

de mœurs de certains peuples ne nous l'ont pas laissé ignorer. Et ainsi l'institution sacerdotale périt d'impuissances, de vices et de ridicules.

On le voit donc, l'autocratie personnelle ne peut fixer en elle l'institution sacerdotale d'aucune manière. Fidèle à son principe, elle le nie absolument et immédiatement. Faussant son propre principe et voulant reconnaître un absolu malgré ce principe qui le nie, elle essaye un temps d'établir une institution sacerdotale qu'elle ne peut, malgré tout, tirer d'elle-même, et qui bientôt s'altère, se dégrade, s'éteint.

CHAPITRE XIII.

UNITÉ LOGIQUE DE L'INSTITUTION SACERDOTALE.

§ I. L'absolu étant une unité, le rapport de l'absolu à l'homme étant un, il ne peut pas exister deux façons de les comprendre, mais une seule.

Toute diversité dans l'intelligence de ces questions est l'indice certain de faussetés; de la même sorte qu'on doit toujours trouver le même total aux mêmes chiffres posés.

Où est la fausseté? Là est la question.

Résolue, tous les modes de solution du problème ont un résultat identique.

§ II. Les institutions sacerdotales sont la représentation de ces solutions diverses. Elles sont donc appelées, quand la question aura été résolue, à devenir une.

Partout où nous verrons diversité d'institutions sacerdotales, nous en relèverons nécessairement des

faussetés dans la connaissance de l'absolu et de son lien avec l'homme. Et plus il y aura d'institutions sacerdotales diverses, plus il y aura de faussetés.

§ III. En sorte que l'institution sacerdotale, représentation d'un problème unique, doit être une, sous peine de montrer que l'homme n'est pas arrivé à la solution du problème.

Est-ce que je veux dire qu'il faut arbitrairement choisir une des institutions sacerdotales trouvées et s'y tenir? A Dieu ne plaise; mais je dis que l'institution sacerdotale devant être une, si nous avons les conditions d'existence de cette institution une, il faut tout au moins nous assurer de l'institution et l'établir sur ces bases.

§ IV. En principe le sacerdoce ne peut venir que de l'absolu. Or il y a deux façons de procéder de l'absolu : directement par intervention immédiate, indirectement par connaissance de l'absolu réduite en dogme.

Sans nous occuper de la façon dont l'institution sacerdotale procède de l'absolu, nous savons que dès qu'elle en vient, son autorité vient de lui. Et qu'on ne dise pas que dès là l'autorité du sacerdoce va être absolue. Au contraire, car le sacerdoce ne représente pas l'absolu en tant que tout-puissant, comme nous le démontrerons. Le sacerdoce est la représentation de l'absolu en son lien avec l'homme libre. Dès là, même par institution immédiate, l'absolu ne transmet à l'institution sacerdotale que le droit tout spirituel

de conserver la loi absolue, tout en respectant complétement la liberté de l'homme. Le sacerdoce est donc pouvoir sans être pouvoir. C'est le caractère qui le distingue essentiellement de tout autre pouvoir. Pouvoir pour présenter l'absolu, non pouvoir pour l'imposer.

CHAPITRE XIV.

DILEMME.

§ I. Or voici l'alternative où se trouve l'autocratie personnelle.

Si elle refuse ce sacerdoce libre sous l'absolu et laissant libre, c'est-à-dire étant pouvoir et ne l'étant pas; pouvoir pour la liberté, non pouvoir pour la liberté des consciences, elle laisse retomber le sacerdoce dans la main des autocraties gouvernementales. Elle se jette donc sous le joug d'un intérêt gouvernemental ou dogmatique, et ravale le divin aux bassesses de la politique. Que l'autocratie personnelle pèse combien elle agit contre elle-même. Elle le verrait de suite s'il fonctionnait, ce sacerdoce libre, sous l'absolu, laissant l'homme libre sous l'absolu. C'est là son véritable intérêt, puisque là seulement elle est libre d'être elle-même autocratie personnelle si elle le veut, et avec cette seule organisation elle le peut

être. Dieu permet le mal, il permet donc l'autocratie personnelle; il la permet puisqu'elle est, or nul pouvoir religieux fondé sur l'absolu n'a plus de pouvoir que l'absolu ne s'en réserve.

§ II. Aussi, ou le sacerdoce entre les mains des autocraties gouvernementales, ou un sacerdoce libre sous l'absolu et tout spirituel.

Qu'on retourne tous les principes sociaux par toutes les combinaisons que l'on voudra, on n'en pourra pas sortir. Or ce sacerdoce spirituel, c'est celui que le Christ a voulu quand il a établi la séparation absolue des droits spirituels et temporels, c'est le sacerdoce qui découle du dogme social. Pouvoir pour posséder le droit de parler de l'absolu, de conserver la loi absolue, non pouvoir de peur qu'il n'arrête le libre commerce de l'homme et de Dieu, qui s'opère, de l'homme par le libre arbitre, de Dieu par la grâce, qu'on peut dire le charme attirant le libre arbitre à son Dieu.

L'adhésion de l'autocratie personnelle dans ces conditions, n'est donc que l'adhésion à l'absolu.

CHAPITRE XV.

QUE L'ÉGLISE NE PEUT PAS PÉRIR EN TANT QU'INSTITUTION SOCIALE.

§ I. Où donc est et peut être un tel sacerdoce libre sous l'absolu, spirituel et laissant libre le rapport de l'homme et de Dieu? Il n'est ni dans les théocraties, ni dans les autocraties gouvernementales, et comme d'autre part il ne peut y avoir institution sacerdotale dans l'autocratie personnelle, il faut dire que ce sacerdoce ne se trouve qué dans le dogme social.

D'un autre côté le sacerdoce est, de nécessité, autocratie gouvernementale dans les Églises dissidentes. Il ne reste donc plus qu'à se tourner vers le catholicisme pour chercher la possibilité du sacerdoce libre; mais dans le catholicisme même, il n'est pas dans la théocratie. Où donc est-il? Il est conservé par parties

dans le gallicanisme, cette attente et préparation du dogme social.

Et il faut dire qu'il est bien et réellement catholique, puisqu'il a été toléré, admis par l'Église dans le temps où, le plus violemment théocratique, elle devait le plus s'en irriter. Ce n'est pas assez, il faut dire qu'il est seul catholique, car nous avons vu la profonde contradiction de la théocratie et des dogmes philosophiques catholiques.

§ II. Partout où le sacerdoce est soumis à l'État, il est de l'État, non de l'absolu. Il représente l'intérêt de l'État, non la vérité absolue, qu'il doit seule représenter en son lien avec l'homme. Quel que soit l'adoucissement que les faits apportent au principe, la logique du principe, nous l'avons vu, se retrouve toujours dans les faits. Quelque latitude qu'on veuille donner à l'exercice du sacerdoce, rien n'y fait; le principe, l'institution sont contraires à la loi absolue. Le principe est, le mal est. Nous cherchons le principe et la vérité comme étant la vraie garantie.

§ III. L'Église catholique seule, avec son représentant tout spirituel, nous donne l'institution sacerdotale indépendante de tout État, dépendante de la loi absolue, pouvoir pour être libre, non pouvoir de peur qu'il n'entrave la liberté du rapport de l'homme et de Dieu. Et cette institution est basée dans les doctrines philosophiques du christianisme. Qu'on le voie, nous ne défendons l'Église que comme institu-

tion sociale; nous ne considérons pas si les dogmes religieux qu'elle conserve peuvent périr. Admettons-le, il n'en reste pas moins que l'institution du sacerdoce catholique est la vraie. Qu'on entende comment: théocratique, nous le condamnons; spirituel et libre, il est seul possible.

Voilà pourquoi l'Église ne peut et ne doit pas périr, parce que seule elle contient la possibilité de la séparation des droits spirituels et temporels, parce que seule elle peut être l'organisation vivante du dogme social.

Voilà pourquoi tous les peuples modernes que le christianisme a mis en un contact si proche de l'absolu, qui exigent le libre rapport de leur conscience, de leur esprit à l'absolu, doivent, d'une part, défendre le principe de la liberté de conscience sanctionné et vivant dans une institution sacerdotale spirituelle; doivent, d'autre part, défendre l'Église, qui seule contient cette institution de la liberté sous l'absolu.

§ IV. Mais pour que l'Église arrive à cette gloire, il faut qu'elle soit toute spirituelle, non de force, mais de volonté, mais d'enthousiasme pour le principe social sacré qu'elle enferme et qu'elle a si ignoramment violé. Elle ne périra pas, parce que le dogme social ne peut pas périr une fois connu. Il est la recherche, l'énigme, non encore révélée, mais invincible de notre époque. Elle ne périra pas, parce que, seule, elle peut représenter et faire vivre le dogme social.

Elle grandira au contraire et effacera, plutôt que nous ne le pensons peut-être, les autres institutions sacerdotales. Mais, qu'elle se fasse sans hésiter l'incarnation du dogme social de son Christ.

A la chute du gouvernement temporel, le protestantisme aveugle pousse déjà des cris de triomphe; c'est de détresse qu'il devrait crier. Qui voudra de ce sacerdoce d'État devant le sacerdoce libre sous l'absolu. Ce n'est pas le catholicisme qui est frappé, c'est lui qui se relève. Et vous, catholicisme, réjouissez-vous au lieu de pleurer, vous ne serez plus une secte absolutiste, vous serez l'universelle Église. Ou plutôt cessons toutes ces clameurs impies des uns contre les autres. Ne nous tenons-nous pas tous dans le Christ? Ne sommes-nous pas un, par tous les développements de cette civilisation née du Christ? Unissons-nous donc plus profondément encore, dans et par le dogme social, cet appel à la liberté dans l'absolu.

La grande œuvre tentée par Bossuet et par Leibnitz était impossible, tant que Bossuet n'avait qu'à offrir le joug de la théocratie. Et il est heureux qu'elle n'ait pas pu aboutir, car si, par impossible, les protestants étaient rentrés au sein de l'Église, la théocratie en aurait pris des forces nouvelles, au lieu qu'elle a perdu les dernières qui lui restaient devant cette protestation, sans cesse renouvelée, à laquelle se sont joints tous les excès de l'autocratie personnelle et toute la sagesse du gallicanisme.

Oui, le catholicisme doit bénir le protestantisme, ce frère en Jésus-Christ qui l'a repris de sa faute contre le Christ : il doit bénir l'autocratie personnelle qui l'a abreuvée de mépris mérités ; il doit bénir surtout le gallicanisme qui l'a averti sans rudesse, et qui lui a été la voie vers la régénération par le dogme social. Malgré tous les malheurs métaphysiques, sociaux, politiques, qui sont résultés de ces luttes, nous devons les bénir, nous qui touchons au temps d'en recueillir le fruit. Le protestantisme, l'autocratie personnelle doivent être regardés, non en eux-mêmes, mais dans l'ensemble des temps, comme un bonheur pour h umanité, parce que leur protestation a été énergique contre la tyrannie théocratique.

Le dogme social surgit de l'Évangile oublié et faussé; La théocratie n'est plus, le sacerdoce est spirituel et libre sous l'absolu, et nul sacerdoce ne peut tenir devant lui. C'est assez de la dégradation de votre sacerdoce d'État, vous qui avez combattu pour la liberté contre la théocratie ; fuyez l'esclavage des autocraties gouvernementales, et venez avec nous dans la liberté du dogme social. Nous vous le devons, vous nous le devez, c'est le trait de notre union.

§ V. Dans cette Europe qui a proclamé la liberté de conscience, et qui y tient, il n'y a qu'un sacerdoce possible, celui qui ne relève que de l'absolu et qui est spirituel pur. Sinon il y a contradiction entre son principe et son institution sacerdotale. Il n'y a liberté de conscience que lorsque le rapport avec l'absolu

est libre; il n'est libre que lorsqu'il n'y a point d'interposé entre la conscience et l'absolu. Il y a point d'interposé quand le sacerdoce est libre, tout spirituel, pouvoir non pouvoir.

CHAPITRE XVI.

NÉCESSITÉ DU DOGME.

§ I. On a peur de l'Église, parce que l'Église contient un dogme. Le dogme ne détruit-il pas la liberté de conscience? Oui, s'il est faux, non, s'il est vrai; oui si, étant vrai, il est imposé, non, s'il est libre. Ce n'est donc pas en tant que dogme qu'il détruit la liberté, mais en tant que faux et qu'imposé.

En effet, qu'est-ce qu'un dogme vrai? C'est une loi absolue formulée. En quoi la loi absolue peut-elle détruire la liberté? Les lois absolues qui dominent la science détruisent-elles la liberté de la science? Elles détruisent les fantaisies de la fausse science, elles édifient la vraie. Les lois absolues formulées en dogme détruisent la fausse foi, édifient et sont la vraie foi.

La liberté de conscience ne nécessite pas plus l'ab-

sence de dogme, que la liberté de la science ne suppose l'absence de lois absolues. Mais elle nécessite l'absence de dogmes faux, comme la science l'absence de lois absolues factices.

Et il faut aller plus loin et dire : Comme la liberté de la science ne se peut supposer que par l'existence de lois absolues qui sont génératrices de la science; ainsi les dogmes, en tant qu'ils sont la vérité absolue, sont la cause même de la liberté des consciences, puisque la liberté de conscience n'est que par l'absolu, n'a droit d'être que par l'absolu, puisque le dogme n'est que l'absolu formulé, puisque le propre de cette liberté de la conscience d'accord avec la raison, accord sublime, est de ne vouloir reconnaître que l'absolu.

La liberté de conscience n'est donc pas dans l'autocratie personnelle, mais au contraire, l'autocratie personnelle est destructive de la liberté de conscience, de la façon même que l'autocratie personnelle est destructive de la science.

§ II. Si un dogme vrai est une loi absolue formulée, pour qu'il y ait liberté de conscience, il faut donc qu'il y ait dogme; j'entends toujours dogme vrai. En effet, s'il n'y a pas dogme, il n'y a pas formule, il n'y a pas constatation de la loi absolue, c'est-à-dire que la vérité absolue n'est pas présentée à l'homme. Et si on ne lui présente pas la vérité absolue, comme la foi lui est essentielle, l'homme, au lieu de se reposer dans la vérité absolue par la formule vraie du

dogme vrai, ira se repaître de faux dogmes et de formules contradictoires de l'absolu.

Examinons ici encore comment procède la science. Ses résultats obtenus, elle les pose en formules absolues, en affirmations dogmatiques, en vrais dogmes. L'humanité qui vit par la foi, à l'égard de ces résultats scientifiques, puisqu'elle ne s'en rend pas compte par elle-même, les accepte comme dogmes. Le dogme est donc essentiel à l'humanité, parce que la foi lui est essentielle.

Les affirmations dogmatiques sont elles fausses? Elles se détruisent par la connaissance de plus en plus exacte des lois absolues, qui sont les dogmes vrais, quand les lois sont enfin trouvées.

Ainsi les dogmes changent, se modifient, finissent, mais non le dogme. Et les dogmes ne changent pas et ne se modifient pas, qui sont la vérité absolue. Et la liberté vit du dogme, parce qu'elle vit de l'absolu.

§ III. Toute la question se réduirait donc à savoir si les dogmes chrétiens sont vrais ou faux, si le christianisme contient le véritable absolu, ou si son absolu n'en est que le semblant. Ce n'est pas ici le lieu de la débattre. Dans tous les cas, et de quelque manière qu'on la résolve, les dogmes chrétiens ne fussent-ils considérés que comme une marche de l'humanité dans la connaissance de l'absolu, il n'en resterait pas moins, pour la question qui nous occupe, que l'institution sacerdotale évangélique est la seule possible,

étant examinée la nature de l'homme et les principes qui dominent cette institution. En sorte, que voulût-on même établir des dogmes nouveaux, il faudrait encore les asseoir dans le dogme social.

CHAPITRE XVII.

LA SOCIÉTÉ MODERNE DOIT TOUT AU CHRISTIANISME.

§ I. Point de passions, point de préjugés; notre société moderne doit tout au christianisme. N'affectons pas de le traiter avec le mépris des vieux contes. Que des esprits paradoxaux et qui aiment l'étrangeté des idées, plus que leur vérité, cherchent à nous prouver, après Bayle, que les religions n'ont enfanté que des maux ; c'est raisonner contre toute philosophie que de rassembler contre une religion tous les maux qu'elle a produits, si l'on ne rassemble de même tous les biens qu'elle a faits ; c'est l'opinion de Montesquieu contre Bayle ; elle est vraie contre les imprudents qui relèvent son paradoxe.

Il faut dire encore qu'il ne suffit pas d'entasser pêle-mêle les biens et les maux produits par cette religion, il faut remonter directement à leurs causes; savoir à quel principe on doit tel bien, à quel autre

tel mal. Sans cette distinction nécessaire nous enveloppons le bien dans la même réprobation que le mal.

Or, remontons à la cause des biens du christianisme. Elle est dans le juste lien de l'homme et de l'absolu. Considérons la cause des maux immenses soufferts par la civilisation chrétienne, elle est pour la part qui nous occupe dans les théocraties, violation du lien de Dieu et de l'homme posé par le christianisme. Ainsi, quand, par le sacerdoce, en tant que spirituel, le christianisme répandait sur le monde la vérité absolue du lien de l'homme et de Dieu et tout le flot de bienfaits qui en découle, il anéantissait en tant que théocratique, le résultat de ces bienfaits et semblait comme en vouloir tarir la source même.

§ II. Malgré cette formidable contradiction, que notre temps veut justement voir cesser, et c'est là ce qui le travaille si douloureusement et en même temps si mystérieusement, où avons-nous abouti par le christianisme? où l'humanité a-t-elle abouti par les autres religions? Enfin où aboutissez-vous sans religion, à supposer que l'homme, pris en son ensemble, puisse supporter cet état, ce qui n'est pas, puisque la foi étant d'essence, il y aura toujours une religion quelle qu'elle soit?

Quelle religion prétendez-vous opposer au christianisme? aucune; puisque l'un lui retient son principe de justice, l'autre sa morale; celui-ci son Dieu séparé du monde, celui-là son homme-Dieu, dont il

veut faire l'humanité tout entière; puisque tous les mouvements sociaux s'opèrent au nom de principes chrétiens qui sont le drapeau même. Vous êtes tous couverts des lambeaux déchirés de la robe du Christ. Au fond ne vous élevez donc pas contre l'esprit du christianisme, mais contre les abus, maux sans fin infiltrés partout et que dix siècles de théocratie font peser sur la civilisation et sur le christianisme lui-même.

Or, si vous n'opposez pas de religion au christianisme, comme il est prouvé que la foi est essentielle et qu'il faut une religion pour l'humanité en son ensemble, que doit dire tout homme sage, connaissant l'homme? s'écrier qu'il admet le christianisme comme religion. Je veux que ce soit son pis aller, en attendant une religion plus parfaite.

Pour faire nier le christianisme, comme religion, détruisez donc son idée de justice, son idée de morale, son idée de fraternité, son idée d'égalité, son idée de liberté dans et par la loi absolue. Mais quand je vous vois, au contraire, les invoquer pour lui donner les plus rudes coups, vous ne faites, au vrai, que lui donner de nouvelles forces et que prouver que rien ne se peut sans lui. Vous le faites entrer plus avant dans mon âme au lieu de l'en arracher. Car, au nom de quoi, vous et moi, attaquons-nous le sacerdoce, si ce n'est au nom de la vertu de détachement et de l'institution sociale que le Christ a fait comprendre être de nécessité dans le sacerdoce? Au nom

de quoi attaquons-nous la théocratie, si ce n'est au nom de la liberté de conscience, de la liberté de la science qui est leur base dans le libre rapport de l'homme et de l'absolu posé par le Christ comme la loi nécessaire et vraie? Au nom de quoi demandons-nous l'égalité, si ce n'est au nom de cette unité de naissance de l'absolu? Au nom de quoi la fraternité, si ce n'est au nom de la loi de l'amour dont le Christ a dit que c'était là toute la loi? Au nom de quoi la justice et l'ordre, si ce n'est au nom de cet absolu que le Christ nous a posé comme la force de notre être et sa loi inévitable?

Ainsi tous les partis se disputent, se haïssent, se poursuivent, se détruisent au nom des principes du Christ, altérés par cela seul qu'on les sépare les uns des autres et que, sans base solide dans les institutions sociales, ils surgissent l'un contre l'autre comme de fatals ennemis.

§ III. Nous l'avons dit, toute religion se traduit dans la vie des peuples par les institutions et les mœurs; car, toute religion est une philosophie, c'est-à-dire un ensemble de principes absolus qui sont posés en dogmes et dont la vie sociale, morale et politique des nations est la conséquence forcée. Ces principes sont-ils de faux absolus? les conséquences sont funestes; sont-ils les vrais absolus? les conséquences sont bonnes. Enfin y a-t-il confusion dans les principes? les conséquences seront mêlées suivant le principe dont on sera parti dans tel ou tel cas

donné et le mélange sera tel, qu'au milieu des confusions sans fin des détails de la vie sociale, politique, morale, religieuse, on ne saura plus reconnaître le principe vrai et sacré. C'est notre état; il a commencé le jour où les principes ont été mêlés, où les faux absolus sont venus se juxtaposer aux vrais absolus; où Constantin a imprudemment prêté à l'Église un secours imprudemment accepté; où Charlemagne, qui voyait en politique et en conquérant, a octroyé un royaume à un Pontife qui, perdant l'esprit social du christianisme, en a retardé durant des siècles l'ère promise, qui ne se peut parfaire que dans le dogme social.

Il faut juger l'arbre aux fruits. Il faut que nous recommencions patiemment la route, des conséquences aux principes, pour juger le principe à conserver, le principe à détruire. Croyez-vous voir les fruits du christianisme dans l'Italie? Non. Ce sont les fruits de la théocratie. Croyez-vous voir les fruits du christianisme en Russie? en Angleterre? Non. Ce sont les fruits de l'autocratie gouvernementale. Croyez-vous voir les fruits du christianisme en Allemagne et en France? Non, ce sont les fruits de l'autocratie personnelle. Où sont donc les fruits du christianisme? Ils y sont aussi, ils sont partout où résonne le nom du Christ, et les abus partiels, nés de principes secondaires, ne doivent pas nous cacher les grandes choses que le principe divin et absolu a faites dans le monde par le Christ.

§ IV. Malgré cet antagonisme de principes, malgré les déductions bien incomplètes encore tirées du christianisme, où en sommes-nous cependant? Quand l'antiquité a vu périr toutes ses libertés dans l'absolutisme; quand les vieilles races de l'Inde languissent sous des absolutismes séculaires et insecouables; quand la dernière des religions qui s'est levée a enfanté, par Mahomet, s'inspirant cependant du judaïsme et du christianisme, le despotisme le plus aveugle, le christianisme a fait arriver la civilisation à ce point, que le despotisme n'y est plus possible; qu'il peut y avoir des dictatures de passage, mais que chaque pas de l'Europe est un pas vers la réalisation de la liberté dans la charité et sous l'absolu. Malgré les autocraties gouvernementales, malgré la théocratie, malgré l'autocratie personnelle, ces épouvantables accidents du christianisme, les princes chrétiens sont retenus par les lois absolues comme leurs sujets; ils sont poussés, par ces lois devenues la conscience moderne, à l'octroi des libertés; ils ploient sous le divin de la morale, de la justice, de la vérité. Et cette influence est si forte, qu'elle déborde partout hors du christianisme; que les empires mahométans se réforment, les yeux sur la chrétienté. Certes on trouve encore les caprices du puissant, mais songez aux princes de tous les temps, songez à ces forces perverses de théocratie et d'autocratie gouvernementale laissées aux mains des hommes; voyez les éclatantes punitions que les principes chrétiens nourris, grandis, deve-

nus cœur de l'homme, infligent aux princes qui les méconnaissent.

Voyez, d'une autre part, le caractère des guerres modernes, tel qu'il fait espérer à beaucoup de graves esprits, l'abolition de la guerre. Presque toutes les guerres sont devenues des guerres de principes. Et, bien qu'il soit vrai de dire que depuis le christianisme les querelles des peuples ont plus souvent pris ce caractère de guerres de principes, on doit dire que depuis la déclaration des droits des hommes, c'est là leur cachet presque unique. On peut et on doit donc espérer sans rien exagérer, que les principes sociaux hostiles, étant reliés en un seul et même principe par le dogme social, les guerres sont appelées, sinon à s'effacer, au moins à devenir plus rares. Et ce ne sont que des exemples des bienfaits que les nations ont trouvés et ne pouvaient trouver que par et dans le christianisme.

CHAPITRE XVIII.

ALLIANCE NATURELLE DE L'AUTOCRATIE PERSONNELLE ET DE L'ÉGLISE SPIRITUELLE LIBRE.

§ I. L'autocratie personnelle n'est pas la tendance naturelle de l'homme. L'homme abandonné à lui reconnaît l'absolu. Il faut des causes sociales pour enfanter cet état douloureux à la conscience et aux sociétés. Ces causes nous les connaissons déjà; ce sont: la théocratie, l'autocratie gouvernementale. Il faut aussi des causes métaphysiques; l'absolu faussé ou défiguré. Or l'absolu coacteur qui domine le principe théocratique n'a-t-il pas défiguré l'absolu chrétien?

Le sacerdoce ne peut vivre en guerre avec l'autocratie personnelle, car l'autocratie personnelle c'est la conscience humaine révoltée contre l'absolu. L'Église périt donc infailliblement si l'autocratie personnelle, s'attribuant l'absolu, s'attribue le sacerdoce. Il

faut donc que l'Église apaise, par tous les moyens justes, cette révolte des consciences. Elle retrouvera la conscience humaine sous l'autocratie personnelle quand les sujets légitimes de révolte n'existeront plus.

§ II. D'autre part l'autocratie personnelle se trouvant dans la nécessité ou de laisser le pouvoir sacerdotal aux mains des autocraties gouvernementales, ou dans les mains de l'Église spirituelle libre, qui est l'Église du dogme social, ne saurait hésiter puisque cette Église sans pouvoir ne lui peut rien imposer et est par là la liberté de conscience vivant institutionnellement parmi les peuples et devant les rois.

On peut donc le dire, cette alliance est dans les mains de l'Église qui rendra patents les bienfaits, non pas même cherchés, mais découlant de la seule institution du sacerdoce libre. Qu'ont à redouter l'un de l'autre le sacerdoce spirituel et la conscience libre? Ils s'appellent l'un l'autre; ils sont nécessairement alliés. Refuses-tu, théocratie; refuses-tu, homme, qui crois impunément rejeter ton Dieu? Levons-nous tous pour les funérailles de la civilisation; son tombeau se dresse dans le cortége des siècles, après celui du christianisme. Ou plutôt, ô hommes, allons, consciences libres, avec un sacerdoce spirituel et libre, et que le mot d'ordre de notre marche à des avenirs sans hasards soit : Dieu et liberté.

LIVRE III

MÉCANISMES POLITIQUES.

CHAPITRE I.

MÉCANISMES POLITIQUES.

Et maintenant que nous avons pu voir quel était l'engendrement des principes sociaux, par les principes métaphysiques chrétiens, quelles sont les conséquences pratiques de ces doubles principes, unis par une logique qui ne se laisse jamais transgresser?

§ I. Tous ces divers principes sociaux ne donnent pas naissance à des mécanismes propres. Trois mécanismes fondamentaux en ressortent seulement. Ce sont :

L'absolutisme ;

La licence, si l'on peut appeler mécanisme l'absence de tout mécanisme ;

La liberté sous la loi.

Les deux premiers, bien qu'inverses en principe, arrivent à se confondre parce que, comme rien ne

peut être sans mécanisme qui fasse être, la licence retombe à l'absolutisme qui, s'il n'est pas le bon, est mécanisme au moins. Et l'on ne s'étonnera pas que les trois premiers principes, c'est-à-dire la théocratie, et les autocraties gouvernementale et personnelle aient un résultat unique si l'on se souvient que nous avons constaté qu'ils avaient une seule origine métaphysique, la domination de l'homme sur l'absolu, qui établit un état commun, l'anthropocratie ou le gouvernement de l'homme par l'homme. Or, il y a gouvernement de l'homme par l'homme quand il y a gouvernement de soi par soi, comme lorsqu'il y a gouvernement des hommes par un ou plusieurs hommes, puisque des deux côtés il y a également suprématie de l'homme sur la loi. Le dogme social, supposant la suprématie de l'absolu sur les hommes, peut seul nécessiter le gouvernement des hommes par la loi.

Veut-on en voir la filiation d'un trait?

S'il n'y a pas de Dieu, et c'est là que nous amènent également le panthéisme, l'anthropolâtrie, l'anthropothéisme, l'athéisme; si le rapport n'est pas continu, immédiat, entre l'absolu principe et l'homme effet, c'est-à-dire si l'homme vit le temps de sa vie séparé de Dieu, par conséquent comme étant sans Dieu, et c'est là que nous conduit le déisme, aboutissant à terme et par degrés au résultat pratique que les doctrines précédentes atteignent immédiatement; nous arrivons donc à cela que l'absolu doit être remplacé

par l'homme, dans le gouvernement des hommes et dans le gouvernement de soi-même. Or qu'est-ce que le gouvernement de l'homme par l'homme? C'est le gouvernement au nom de la volonté de l'homme remplaçant l'absolu, c'est l'absolutisme. Qu'est-ce que le gouvernement de l'homme par soi ? C'est la volonté propre remplaçant l'absolu, c'est-à-dire la licence.

§ II. D'un autre côté, qu'il y ait un Dieu principe toujours présent, en lien permanent avec l'homme toujours effet et toujours libre, ce que donne le dogme social, la loi absolue toujours conservée, domine l'homme en le laissant et le faisant libre, et par conséquent on a le gouvernement de l'homme libre par la loi absolue. Ainsi, si l'homme n'a pas la loi absolue, il tombe dans la loi de la force. S'il n'est pas sous la main de Dieu, il est sous la main de l'homme. S'il n'est pas dans la liberté sous l'absolu, il est dans l'absolutisme sous l'homme.

Que les questions sociales portent haut puisque chacune a son écho jusqu'à Dieu! Il était donc bien vrai de dire que les sociétés sont la représentation inséparable de l'homme et de Dieu, et qu'il n'y a pas d'ordre réel si l'homme veut chasser Dieu de ses institutions. Dieu remplit nos codes par l'absolue justice qui s'y montre, nos assemblées par l'absolue justice qui s'y cherche. Nous ne faisons pas un pas sans nous heurter, ou plutôt sans nous soutenir à Dieu.

CHAPITRE II.

THÉORIE DE L'AUTORITÉ.

§ I. L'autorité est correspondante aux principes qui l'établissent. Toute autorité humaine cache une mission, car, de soi, l'homme n'a pas droit à l'autorité; où il n'y a pas mission, il y a usurpation. Aussi les hommes font tous leurs efforts pour rattacher leur mission au principe inébranlable qui est l'absolu.

Il y a deux manières de rattacher son autorité à l'absolu; immédiatement par institution divine, médiatement parce qu'on représente une loi, une vérité absolue. Mais ces deux modes ne confèrent jamais qu'une autorité morale. Ainsi le savant représente une vérité absolue, il a une autorité morale. Le sacerdoce représente l'absolu dans son rapport avec l'homme et il a une autorité morale, quelques différences qu'il y ait d'ailleurs entre elles.

L'autorité effective n'est pas constituée par cela même. Ainsi le magistrat représente une idée absolue de justice; il la représente, en tant que jurisconsulte, au même titre que tout savant l'idée du vrai; mais est-ce là ce qui lui donne le droit d'action? Non certes, car le savant aurait le même droit d'action au nom du vrai.

Il faut donc trouver une cause à l'autorité effective puisque cette autorité ne vient pas de l'absolu. Cette cause c'est la délégation et par conséquent la représentation des droits des hommes. Est-ce à dire que Dieu n'a pas l'autorité effective en soi? ce serait insensé; l'homme au contraire n'a l'autorité effective que parce qu'elle lui est transmise par Dieu comme garantie de la liberté. Ce n'est donc qu'en ce qui regarde la liberté que l'homme a l'autorité effective et que l'absolu suspend la sienne. Et dans ce cas encore cette autorité effective de l'homme n'est normale et juste que dans l'accord avec l'autorité morale de l'absolu. Nous allons l'établir.

Disons donc :

Il y a deux autorités,

Une autorité morale, une autorité effective.

Toute autorité vient de Dieu comme toute vie en vient; c'est-à-dire que Dieu transmet en tant que principe toute autorité morale et effective à l'homme, qui l'exerce en tant qu'effet.

Mais l'absolu seul confère l'autorité morale et rien que l'autorité morale, dans tout ce qui se rapporte à

la liberté de l'homme. De même et dans le même sens, l'homme seul confère l'autorité effective, qui n'a de valeur réelle que par son accord avec l'autorité morale.

De façon que l'autorité morale, attachée par Dieu à la représentation de toute loi absolue, détermine bien la validité de l'autorité effective, mais ne suffit pas pour conférer cette autorité.

§ II. Pénétrons dans ces assertions.

Le lien de l'homme et de l'absolu, nous le savons, est fatal et libre. En ce qu'il est fatal, l'autorité effective s'exerce directement par l'absolu même, et nul homme ne l'y peut représenter parce que, pour exercer ce pouvoir, il faudrait être l'absolu en soi. Nous n'avons donc pas à nous occuper de cette puissance fatalement soustraite à l'homme comme elle s'exerce fatalement sur lui.

Mais, en ce qu'il est libre, le lien de l'homme et de l'absolu est un lien d'acceptation de la part de l'homme, c'est-à-dire que l'homme peut opérer ou n'opérer point le rapport. Du côté de l'homme le lien étant et restant libre, il n'y a donc du côté de l'absolu qu'une autorité respectueuse de la liberté, c'est-à-dire une autorité morale et non autorité destructive de la liberté. Or c'est le propre de l'autorité effective de détruire la liberté de celui sur lequel elle s'exerce. L'absolu ne s'est donc pas conservé cette autorité sur l'homme, par là seul qu'il l'a placé libre en face de lui. L'autorité divine n'est donc qu'une auto-

rité morale dans tout ce qui touche à la liberté de l'homme.

§ III. Or que devient en déduction logique de cette théorie l'autorité conférée par l'absolu? Toute autorité correspond à la puissance de principe qui la confère; non pas pris en son général, mais considérée sous le rapport particulier du pouvoir conféré. Pour employer la langue juridique, il y a procuration générale ou procuration spéciale. Ainsi quand l'homme voudrait rattacher son pouvoir à l'absolu, quand il y aurait délégation médiate ou immédiate, je l'admets prouvée, il n'y aurait pas délégation de la toute-puissance de l'absolu, ce qui serait d'ailleurs dérisoire; il n'y aurait pas puissance fatale, laquelle ne s'exerce qu'en tant qu'absolu; il y aurait seulement puissance correspondante à la puissance que Dieu s'est réservée sur l'homme libre, c'est-à-dire puissance morale.

En effet, de même que Dieu s'est interdit l'exercice de l'autorité attentatoire à la liberté de l'homme, par là seul qu'il l'a établi libre; de même il s'est interdit le droit de la transmettre, puisque la transmettre serait l'exercer encore. Or cette autorité attentatoire de la liberté de l'homme, nous le savons, c'est l'autorité effective. Elle ne vient donc jamais de Dieu.

§ IV. Dès là elle vient de l'homme puisque ce sont les seules volontés en présence.

Et l'homme la transmet en tant qu'elle est d'accord avec l'autorité morale, et elle s'exerce en tant que cet accord se continue. De telle sorte que toute

autorité effective qui n'est pas d'accord avec l'autorité morale est usurpation et n'a de base légitime ni dans l'autorité morale ni dans l'autorité effective, mais est la violation de l'autorité morale par l'abus de l'autorité effective. Et dès là elle ne peut s'autoriser que par l'anthropocratie, c'est-à-dire par la théocratie, l'autocratie gouvernementale ou l'autocratie individuelle.

On voit donc par là que si l'homme a l'autorité effective comme exercice et garantie de sa liberté, l'autorité morale ne peut jamais venir de l'homme. Et quand l'homme croit conférer ou exercer l'autorité morale, il n'exerce ou ne confère qu'une puissance qui n'est pas sienne, mais de l'absolu; toute autorité morale n'étant que l'action même d'une loi absolue ou prise pour l'absolu. En sorte que c'est toujours l'absolu qui exerce cette puissance morale, et jusque dans l'homme même, qui ne la tire jamais légitimement de son fonds, mais de l'absolu.

On voit donc que l'absolu exerce seul et confère l'autorité morale immédiatement et médiatement, de même que l'homme a l'exercice de l'autorité effective jusques et au-dessus de l'autorité morale s'il veut, mais que l'autorité effective n'est légitime que dans son accord avec l'autorité morale.

C'est ainsi seulement que dans la pratique politique, civile, sociale et personnelle se peut retrouver cet homme libre et cet absolu principe de liberté que nous avions tout à l'heure dans la métaphysique.

Que l'on fasse la moindre confusion et tout se détruit, autorité morale, autorité effective. Que l'homme attente à l'autorité morale, qui est de l'absolu, aussitôt la théocratie, l'autocratie gouvernementale, l'autocratie personnelle, se dressent, détruisant la liberté de l'homme, en même temps que l'autorité morale de l'absolu. Que l'autorité effective soit transférée à l'absolu, aussitôt on n'a plus qu'un dieu coacteur et l'on retombe par lui dans la théocratie, qui par réaction engendre les autocraties gouvernementales et personnelles.

Parce que donc l'homme est libre, il a l'autorité effective; parce qu'il n'est pas principe, il n'a pas l'autorité morale, et l'autorité morale communique incessamment sa force à l'autorité effective, dont elle est principe à la façon que l'absolu est principe de l'homme. Et comme c'est par l'absolu que vit l'homme, tout en étant libre, c'est par l'autorité morale que vit l'autorité effective, tout en ayant une vie propre.

L'autorité effective est la garantie pratique de la liberté de l'homme. L'autorité morale est la nécessité de la vie du principe dans tout effet.

§ V. Or il faut tirer les conséquences de cette doctrine.

La première, c'est que, fonder l'autorité gouvernementale sur l'absolu, c'est l'affaiblir au lieu de l'accroître, car c'est en faire une autorité morale et lui retirer l'autorité effective.

Beaucoup seront étonnés de cette doctrine, qui ne réfléchissent pas à la base de l'autorité. Vu au léger, ils croient que, parlant au nom de l'absolu, ils parlent plus haut et auront plus de droits. Qu'ils aillent au fond, ils verront absolument le contraire. L'absolu et la toute-puissance sont unité. Si l'absolu agit en tant que tout-puissant, tout est fatal, et la liberté n'est pas. Or, comme il y a liberté de faire le bien et le mal, il y a liberté morale. Cette liberté ne peut donc être que parce que l'absolu fait taire sa toute-puissance effective, en ce qui regarde cette liberté, et ne conserve sur elle qu'une puissance morale. Or quel gouvernement se contenterait d'une pareille puissance? Quel gouvernement pourrait être n'ayant qu'elle?

Il faut ici puissance effective; il faut aussi puissance morale, et elle existe. Ces deux puissances se contiennent l'une l'autre. L'autorité gouvernementale est basée sur une délégation des hommes. Est-ce une délégation capricieuse et dont on puisse faire ce que l'on veut? Un principe ne peut transmettre que ce qu'il contient. Or l'homme pris comme individu et comme membre de la société est droit et devoir; c'est donc la délégation de ses droits et de ses devoirs, en tant qu'ils sont utiles à la société et à lui-même, qu'il transmet à son délégué. Comme droit, il a pouvoir de légitime défense; comme devoir, il lui faut respecter autrui. Là est la base de la puissance effective, qui est coercitive par logique nécessaire.

De plus, il y a autorité morale, car ces droits, ces devoirs, qui sont l'homme même considéré en tant que social, ont une base dans la loi absolue de justice ; et de même qu'en l'homme individu le droit ne se peut exercer qu'en tant que juste, ainsi dans le délégué; de telle sorte que toute délégation d'un droit injuste n'est pas valable, et doit être considérée comme nulle de plein droit ; de telle sorte que, par cela qu'il est délégué, le gouvernement a droit, sans pouvoirs spéciaux, d'exercer tous les droits, tout à la fois légitimes et nécessaires à la marche de la société, et d'exiger le respect de tous les devoirs que les hommes ont les uns envers les autres.

Si donc on y regarde, les gouvernements ayant mission de représenter les droits et devoirs contenus en chaque homme, en tant qu'utiles à la société et à l'individu, tiennent donc leur autorité de ces droits et devoirs unis ; car, bien que la mission expresse ou tacite de la nation soit nécessaire, c'est par l'infusion des droits et devoirs de chacun des membres de la société dans le délégué, nommé ou accepté, que l'autorité se transmet. Ainsi dans sa source intime, c'est encore l'absolu qui est la cause première de l'autorité effective, et la volonté nationale n'est qu'une transmission de cette autorité, mais transmission nécessaire et par laquelle seule s'opère la fixation des droits dans le délégué, et par là l'autorité effective.

Ainsi les gouvernements sont autorité par substitution aux droits et devoirs de chacun, et leur mandat

est sacré tant qu'ils sont dans le respect de ces droits et devoirs. Or, comme les droits et devoirs sont des lois absolues, la fantaisie, le caprice de l'autocratie personnelle n'ont donc nulle prise sur les gouvernants, et par conséquent le principe de l'autorité est puissant et intact.

On voit que cette base de l'autorité gouvernementale est solide et réelle, autant que cette autorité est chimérique et d'apparence si elle est uniquement basée en l'absolu.

§ VI. La seconde conséquence, c'est que : l'autorité sacerdotale, dans laquelle il ne peut y avoir délégation humaine, puisque ce serait peser sur l'absolu, comme nous l'avons déjà relevé, ne peut jamais être autorité effective; mais que, comme au contraire, elle relève nécessairement et uniquement de l'absolu, elle est nécessairement et ne peut être qu'une autorité morale. Or le sacerdoce naît de deux façons de l'absolu : immédiatement, s'il y a institution directe prouvée; médiatement dans tous les cas, puisqu'il est toujours la représentation des rapports de l'homme et de l'absolu, et par conséquent de l'absolu dans ce rapport.

Si l'autorité sacerdotale représente l'absolu, il faut qu'elle le représente dans le rapport que l'absolu s'est imposé vis-à-vis de la conscience, c'est-à-dire en tout ce qui regarde la loi morale. Sous ce rapport, l'homme est libre vis-à-vis de l'absolu; il sera également libre vis-à-vis du sacerdoce. Et est-ce que ces innovations

sont opposées aux principes chrétiens ? Non. Autant elles sont opposées aux principes théocratiques, autant elles sont en accord logique avec la doctrine chrétienne. On l'a vu, je ne me suis appuyé que sur le lien métaphysique de l'homme et de Dieu qui découle des dogmes chrétiens. La théorie de la grâce, qui ne se peut opérer que par le libre arbitre, corrobore ces assertions. Il n'y a pas réalisation de la grâce sans l'intervention du libre arbitre ; dès lors, quelque stimulant au bien qu'on attribue à la grâce, l'homme est toujours libre du mal.

L'autorité sacerdotale, se calquant sur celle de l'absolu, est donc pouvoir pour conserver la loi ; pouvoir de sollicitation par la persuasion, force morale ; pouvoir de réaliser la loi dans le culte. « Et il parlait comme ayant autorité, » est-il dit du Christ. C'est tout. La conscience ayant entendu est libre de se rendre ou de ne se rendre point ; toute autorité cesse : « Secouez la poussière de vos pieds et allez-vous-en. »

Me dira-t-on que pour arriver au culte il faut que le sacerdoce soit une puissance effective ? Non ; car le culte n'est que l'expression nécessaire de l'idée morale et la constitution même de la religion. Reconnaître que le sacerdoce a l'autorité morale, c'est lui reconnaître le droit d'exprimer, de rendre patente l'idée morale qu'il représente. Or cette idée morale, c'est le rapport de l'homme et de Dieu, le culte est précisément ce rapport de l'homme et de Dieu devenu

patent et permanent. Le sacerdoce a donc droit de culte par lequel il ne fait que rendre sensible l'idée absolue du bien.

Et ce n'est pas plus là une puissance effective que ce n'en est une pour le savant, pour l'artiste, que d'avoir le droit d'exposer l'idée du vrai, l'idée du beau qu'ils représentent. Le culte n'est que l'expression naturelle de l'idée du bien et du rapport de l'homme et de Dieu. Cette expression est essentielle, comme toute expression, l'homme ne réalisant que par une expression.

§ VII. Que si maintenant on examine quels sont les droits et devoirs de l'individu, on va avoir par cela seul les droits et devoirs des gouvernants et des sacerdoces, tant ces droits découlent de la nature de l'homme et de son rapport avec l'absolu.

Ils sont de trois sortes : droits et devoirs envers l'absolu, droits et devoirs envers la société, droits et devoirs envers soi-même.

1° Comme pour les devoirs envers l'absolu, l'homme ne peut pas donner de délégation ; il en résulte qu'il ne peut pas conférer aux gouvernants le droit de représenter l'absolu dans son rapport avec l'homme, ce qui d'ailleurs est absurde de soi ; car comment l'homme déléguerait-il pour représenter l'absolu? Il faudrait qu'il en fût capable dans un degré absolu. Pas davantage il ne pourra le représenter lui-même; de telle sorte que la représentation de l'absolu reste assurée au sacerdoce relevant de l'absolu.

Mais comme, d'autre part, l'homme a le droit de liberté, constituée par l'absolu, reconnue et consacrée par la théorie chrétienne, le sacerdoce sera tenu de la respecter.

Ainsi, et par ce seul examen, le sacerdoce se trouve libre de l'autocratie gouvernementale et de l'autocratie personnelle, puisque nul ne peut représenter l'absolu, que relevant de l'absolu. La conscience se trouve affranchie par là même des autocraties gouvernementales, et, d'autre part, des théocraties, parce que tout devoir impliquant droit, il résulte de son devoir même envers l'absolu qu'elle a droit à la liberté pour le pouvoir accomplir.

2° Pour les droits et devoirs envers la société et de l'individu envers soi, sans entrer dans le détail de ceux qu'il transmet ou conserve, c'est sur ceux-là que s'exerce l'autorité effective, avec l'autorité morale comme base nécessaire. Ces droits seuls sont conférables par l'homme, mais conférables par lui seul, pour qu'il y ait liberté pour l'homme et mission pour le gouvernement. Le sacerdoce n'a donc nul droit ni sur les gouvernants ni sur l'homme, en sorte que son droit se borne à ceci : pouvoir de conserver, d'exposer, de prouver la loi, et autorité relevant de l'absolu, qui lui confère ce droit, comme le droit de culte qui en est la conséquence.

Les gouvernants, étant délégués des nations, n'ont nul droit sur le sacerdoce, et leur droit sur l'individu est proportionnel aux droits conférés par lui.

Dès là nous arrivons à ce balancement : sacerdoce libre, individu libre, autorité constituée ; et le tout dans l'absolu, puisque l'autorité morale, base de toute autorité, est toujours conférée par l'absolu.

§ VIII. Poser l'homme libre devant l'absolu, vous n'avez donc pas songé à quoi cela entraîne? Vous lui mettez Dieu face à face, et vous voulez qu'il ploie sous vos arbitraires pouvoirs, élevés malgré la loi morale de Dieu? Et cet homme, qui peut résister au Dieu juste, ne résisterait pas à l'homme injuste? Il pourrait se roidir quand il a Dieu contre lui, et il ne le pourrait pas quand il a Dieu pour lui? Hommes illogiques, en posant l'homme libre en face de Dieu, vous lui avez donné le droit d'aller à Dieu et de briser tout ce qui s'oppose à cette noble et irrésistible marche; vous lui avez donné le droit de se reposer en son Dieu, et c'est là seulement qu'il peut trouver le repos.

Et si vous lui en refusez le droit, je vous dirai qu'il en a le devoir; car Dieu est son principe de vie, son principe de liberté; car l'autorité morale est principe de l'autorité effective. Et la vie, la liberté et l'autorité effective ne doivent être que par l'autorité morale le principe de liberté et de vie. Ce leur est donc un devoir de détruire tout ce qui s'oppose à ce lien sacré.

L'homme libre en face de Dieu, voilà où cela conduit. Sacerdoce purement spirituel pour que le lien soit libre; science libre, art libre, autorité effective conférée par l'homme.

L'absolu, principe nécessaire, voilà où cela con-

duit. Absolu, loi de la vie morale, loi de la science, loi de l'art, autorité morale conférée par Dieu.

Ne séparons jamais ces deux résultats corrélatifs nécessaires l'un de l'autre. Ainsi, nos sociétés seront la représentation de l'homme et de Dieu; nos sacerdoces du vrai absolu; nos arts du beau absolu; notre vie morale du bien absolu.

§ IX. Or le dogme social est la garantie et l'exécution de ce programme divin.

Les droits spirituels et temporels séparés absolument, le sacerdoce est spirituel pur. La science, l'art n'en sont point atteints. L'autorité effective est une délégation de l'homme à l'homme. La loi absolue, l'autorité morale sont dominatrices de science, art et volonté propre, puisque rien n'est que par l'absolu comme principe. Voilà ce qu'on peut conclure de tout ce qui a déjà été dit.

Et si, au jour de ces principes, nous observons les autres principes sociaux, nous voyons que la théocratie, l'autocratie gouvernementale et personnelle sont usurpatrices, tout à la fois, de l'autorité morale et de l'autorité effective, usurpatrices de l'action divine et de la liberté de l'homme, puisqu'elles se constituent l'absolu, et pèsent par là sur la liberté.

On le voit donc, le dogme social reste vrai et seul vrai; qu'on l'examine à l'éclat des principes métaphysiques ou des principes politiques.

CHAPITRE III.

ABSOLUTISME ET DROIT DIVIN.

§ I. L'absolutisme n'est pas un principe social, il est le résultat des principes sociaux : théocratie, autocratie gouvernementale et autocratie personnelle. Il est la mise en action d'une prétendue puissance absolue que l'homme est allé dérober à l'absolu; c'est l'emploi de la force comme moyen d'action unique sur l'homme, soit au nom d'un Dieu coacteur, soit au nom de l'intérêt gouvernemental ou personnel.

Il y a toujours absolutisme, latent ou avoué, dans l'autocratie gouvernementale, même avec un développement libre en fait, parce que le principe contient la possibilité du retrait des libertés et confère par là le droit d'absolutisme.

L'absolutisme est le résultat de la confiscation du droit d'autorité morale et d'autorité effective. Il porte toujours sur l'autorité morale, car, il n'y a pas auto-

rité effective sans autorité morale. Ainsi s'il n'est pas autocratie gouvernementale, violant par là l'autorité morale dans les droits et devoirs de l'individu envers l'absolu, il viole les droits et devoirs de l'individu envers soi et envers la société, et, par là, il est violation des lois absolues sur lesquelles ces droits sont basés.

L'absolutisme est sans mission, car il n'y a pas mission contre les lois absolues. Ce qui détermine la mission c'est Dieu donnant autorité morale; c'est l'homme transmettant autorité effective. Aussi l'absolutisme ne s'établit que par la violation du dogme social et par les principes qui supposent la suprématie de l'homme sur l'absolu.

§ II. L'absolutisme naît de deux façons, il est direct ou indirect. Direct, quand l'homme ou le gouvernement se confère à lui-même l'autorité en se mettant au-dessus de l'absolu, par les trois principes sociaux dont c'est le caractère. Mais la théocratie a inventé l'absolutisme indirect au moyen de l'institution par droit divin.

C'est comme un absolutisme au second degré que l'institution par droit divin. La politique théocratique avait répandu une doctrine absolutiste, détournement adroit de la doctrine chétienne : *Omnis auctoritas à Deo*. Par cette doctrine, Dieu était représenté par l'Église, en tant qu'absolu; et toute puissance, dès lors, comme toute autorité venait de Dieu, toute autorité devait découler d'elle. Et ainsi, elle usurpait d'un seul coup l'autorité morale et l'autorité effective. Au

moyen de l'institution par droit divin, la théocratie partageait ses droits absolus avec les rois qui croyaient consolider leur pouvoir par l'élément théocratique qui y pénétrait. Les attaquer, c'était attaquer Dieu, et la terre était sous un absolutisme par échelle, des derniers exécuteurs des volontés royales jusqu'aux rois, des rois aux papes, des papes à Dieu.

§ III. Où l'Église pouvait-elle avoir puisé cette autorité prétendue? Ce n'était ni dans la théorie du lien de l'homme et de Dieu, qui pour s'opérer exige la liberté de l'homme ; ni dans la théorie de la grâce qui n'admet qu'une action de transmission de vie morale et d'influence, jamais coaction; ni dans la théorie du libre arbitre qui est faite même de la liberté s'unissant à l'absolu par l'acceptation de la force de vie morale; ni dans le dogme social qui avait séparé les droits spirituels et les droits temporels. Ce n'était donc ni dans l'Évangile, ni dans son esprit, ni dans le dogme, ni dans la philosophie chrétienne. C'était dans la théocratie et dans son génie, cette négation vivante du Christ et de sa parole.

Voyons encore cependant : Dieu laisse l'individu libre, ne se serait-il pas réservé un droit sur les empires par l'institution des pouvoirs?

Dieu, suivant la doctrine, crée et conserve les êtres de deux façons, médiatement et immédiatement; c'est-à-dire que dans un cas l'acte de sa volonté fait la création et la conservation de la création; dans l'autre il abandonne la création et sa conser-

vation à des causes intermédiaires. L'action divine se continue dans les causes intermédiaires de cette sorte que si elles sont causes, elles ne sont et n'ont pouvoir d'être causes que parce que Dieu leur communique l'être et la puissance causatrice. Parmi les substances créées, les docteurs admettent que toute substance immatérielle est de création et conservation immédiate, mais que les êtres corruptibles sont laissés à des causes intermédiaires. C'est la doctrine de saint Thomas au gouvernement du monde.

Un gouvernement est-il une substance spirituelle? Peut-on l'y assimiler? Ce serait une théorie insoutenable. Dès lors, il faut dire que les gouvernements sont abandonnés par Dieu aux causes intermédiaires, c'est-à-dire à la raison humaine.

On voit que la philosophie du gouvernement du monde est d'accord avec la métaphysique chrétienne pour détruire la théorie de l'institution par droit divin et l'absolutisme.

§ IV. Le principe théocratique poussait l'Église et la pousse malgré elle, malgré la théorie chrétienne, à toutes ces subtilités paradoxales, à ces déviations de la doctrine religieuse. Aussitôt qu'on était sur le terrain théocratique, on voulait mettre d'accord deux principes qui ne pouvaient coexister, le principe chrétien et le théocratique. On s'est souvent étonné du caractère particulier de la politique italienne, de cette dissimulation, de ces doubles sens aboutissant à la tyrannie dont Machiavel a été et restera le mo-

dèle. La contradiction éternelle de l'Église a été l'éducation de ces peuples; elle fut une des grandes causes de cette duplicité, qui se remarque encore trop dans l'Italie, et qui ne peut s'effacer des mœurs que par les principes d'un gouvernement logique avec la religion chrétienne, joints à l'habitude de la dignité que la liberté apporte.

§ V. Quelque chose qu'ait voulu tenter la politique de la théocratie, la patrie est toujours la chose publique, et les hommes se sentent les maîtres de leur chose. Ces excès ont fini par être la ruine de l'Église. Ces excès sont la ruine des rois qui ne sont pas tant attaqués en tant que rois qu'en tant que recélant ces restes d'absolutisme, débris des autocraties gouvernementales et des théocraties, derniers vestiges du droit de conquête et du droit divin.

§ VI. Absolutisme et autorité ne sont donc pas corrélatifs. Absolutisme peut être un mode d'exercice de l'autorité, mais c'en est l'abus. Le pouvoir des rois n'est pas fondé sur absolutisme mais sur autorité; absolutisme peut être un mode de la royauté qui alors devient tyrannie. Absolutisme est si peu attaché à royauté qu'il se rencontre dans république, théocratie, dictature. Autorité gouvernementale quelle qu'elle soit, se base dans la transmission par la nation des droits et devoirs de chacun dans un délégué, empereur ou roi; dans plusieurs délégués, chambres, sénats, etc..., les rois sont faits pour les nations, non les nations pour les rois.

Le dernier des serviteurs de Dieu a voulu établir l'absolutisme le plus complet et le plus inouï que le monde ait connu, la théocratie universelle. Trop faible pour cette œuvre immense autant qu'odieuse, il a voulu posséder les rois par lui-même, au moyen de l'institution par droit divin; les peuples par les rois au moyen de concordats, etc., et l'excès de ses prétentions l'amène à la perte de toute puissance. La postérité aura peine à croire ces étranges contradictions imposées aux hommes durant tant de siècles et trouvant encore des défenseurs à leur fin.

CHAPITRE IV.

VÉRITABLE CAUSE DE L'ABSOLUTISME DANS LES PAYS CATHOLIQUES ET DES AUTOCRATIES GOUVERNEMENTALES DANS LES PAYS DISSIDENTS.

§ I. On peut aller sans crainte jusqu'à dire que la théocratie papale est la sanction morale de toutes les autocraties gouvernementales existantes, et la cause directe de l'absolutisme des pays catholiques.

Première proposition. — Quand l'institution sacerdotale a perdu son caractère spirituel par la théocratie, les deux pouvoirs se sont trouvés unis, comme aux âges précédents, par ceux mêmes qui étaient chargés d'en maintenir la séparation, non pour un temps, mais à jamais. Les autocraties qui se sont établies depuis dix siècles ont donc d'avance trouvé leur sanctuaire dans l'organisation théocratique de l'Église, puisque c'est au nom de l'union des pouvoirs, qu'elles se sont instituées également.

Il y avait bien une différence que nous avons relevée dans le principe métaphysique, mais les empires s'occupent plus des principes sociaux que des principes métaphysiques, et le principe social était évident. De quel droit exiger la séparation des droits et des pouvoirs dans les autocraties gouvernementales? L'Église théocratique en a opéré l'union; c'est son principe d'existence sociale. Comment a-t-elle pu depuis ce jour prononcer le : « Rendez à César ce qui est à César, » tant d'autres mots de l'Évangile.

Ce n'est pas tout, cela entraîne. L'Église pose l'union des droits et pouvoirs, elle s'interdit par là même de les troubler chez les autres. On ne peut présenter une loi morale qui est la contradiction de ce principe social. Et ainsi il devient logique de dire que le christianisme s'est établi indûment dans l'empire romain; logique de dire que, lorsque l'Église envoie des missionnaires en Chine, dans l'Inde, des prédicateurs en Russie, en Angleterre, en Allemagne, partout pour ainsi dire, elle viole les principes sociaux qu'elle reconnaît comme sacrés, détruit chez les autres, à son profit, ce qu'elle pratique chez elle.

Veut-on donc conserver l'union des droits et pouvoirs, qu'on s'interdise les missions, les prédications, les conversions, qu'on renonce à l'Évangile. Veut-on conserver l'Évangile, le droit de la loi de Dieu partout annoncée, que l'on renonce à l'union des droits et pouvoirs, et qu'on prononce la séparation absolue des pouvoirs, c'est-à-dire le dogme social évangélique.

Deuxième proposition. — La théocratie papale est la véritable cause de l'absolutisme dans les pays catholiques. L'institution des rois par droit divin, les partages des droits spirituels et temporels par les concordats, ont conservé leur alliance, et uni leurs droits sur l'homme. Tant que la théocratie n'est pas éteinte à Rome, le principe de l'absolutisme subsiste dans toute la catholicité, par l'existence même du principe des droits unis au nom de l'absolu dans la théocratie.

Dans les pays catholiques l'absolutisme n'a pas de raison de principe; il ne peut être que par le droit de la force, parce que les pays catholiques n'ayant pas l'union des pouvoirs par autocratie gouvernementale, l'absolutisme n'a pas sanction dans l'institution du gouvernement. Pour être, il faut qu'il puise sa sanction ailleurs qu'en soi; c'est, comme nous l'avons vu, la théocratie qui les lui confère.

L'Autriche n'est donc pas, comme on le pense trop souvent, le principe de l'absolutisme; elle n'a pas le principe de l'union des pouvoirs. La théocratie lui communique ce principe par les concordats, ces partages des hommes au nom des droits théocratiques.

Les absolutismes catholiques sont donc les pouvoirs exécutifs de la théocratie, comme il a été vu, par l'inquisition, en Espagne, en Italie, comme on le voit encore par les concordats autrichiens. Que le sacerdoce spirituel soit déclaré, l'Autriche n'aura aucune raison de principe de conserver l'absolutisme.

§ II. Le gallicanisme avait attaqué la théocratie en France, le dogme social l'attaque en son cœur, le forçant à exprimer hors du sacerdoce et de la loi du Christ toutes les souillures théocratiques. Comme de toutes les grandes luttes, le monde peut sortir de celle-ci, la plus grande peut-être, avili et perdu si l'Église se roidit dans sa théocratie impie; si l'autocratie personnelle, aveuglée, se superposant à l'absolu décrète encore la déesse Raison; si l'autocratie gouvernementale veut recueillir à son profit les excès de ces deux ennemis en les entraînant à un autre excès. Le monde peut au contraire sortir régénéré et vivifié, si l'autocratie personnelle se décrète conscience libre sous l'absolu; si l'autocratie gouvernementale se décrète autorité par souveraineté nationale; si la théocratie se décrète sacerdoce spirituel libre. Nous sommes bien près de toucher à ce triple terme, il est sous notre main; mais tout peut se perdre par les passions. Quel est donc notre devoir à tous, clergé, particuliers, gouvernements, rois, conscience, Église? Proclamer et défendre le dogme social, cette sauvegarde des sociétés modernes, barrière infranchissable où se brisent également la théocratie gouvernementale et l'autocratie personnelle.

C'est donc à toi, ô clergé de France, qu'il faut s'adresser d'abord, toi tête du monde, héritier du Christ, en ce dogme saint, par le gallicanisme. C'est à toi qu'il faut mettre sous les yeux ton grand passé; c'est toi qu'il faut appeler à te séparer loyalement de quel-

ques fanatiques de théocratie, destructeurs de religion. Loin de toi ces révélations aveugles et ambitieuses de la vie sociale du Christ et qui ont mis si bas sa sainte doctrine. Et qu'y a-t-il de mauvais en cette séparation? Ce n'est point le rêve coupable et qui cache tant d'ignorance de ces hautes questions, d'une Église nationale; c'est au contraire, dans un temps donné, la fusion de toutes les églises nationales, en une Église universelle, spirituelle et libre. Ce n'est pas un schisme, car le gallicanisme n'a jamais été condamné; c'est au contraire la destruction des schismes par l'impuissance où ils seront prouvés être, de donner autre chose que les autocraties gouvernementales, c'est-à-dire, des tyrannies; tandis que le seul sacerdoce spirituel peut donner la liberté. C'est une séparation sainte, car elle est l'accomplissement du dogme social du Christ par lequel seul peut être en sa gloire et en sa force le dogme religieux. Vous parlez de la religion des aïeux; c'est cette religion que les aïeux ont pratiquée et défendue, et c'est leur gloire; ce serait votre déshonneur de l'abandonner.

CHAPITRE V.

NÉCESSITÉ D'INSTITUTIONS SOCIALES BASÉES SUR LE DOGME SOCIAL.

§ I. C'est l'habitude des théocrates, des autocrates de demander de la vertu aux masses. C'est l'habitude des masses de demander des institutions. Qui a raison? Tous les deux. Vos institutions absolutistes engendrent le vice, à quoi bon crier vertu? Il est vrai qu'il est commode de n'avoir que des vertus et point de passions à commander, quand ces vertus se résument en patience. Ne demandez pas tant la vertu, car elle se résume aussi en courage. Aussi la vertu qu'ils veulent c'est la résignation, et l'autre leur est vice.

Les masses à qui l'on a tant demandé la vertu pour l'acceptation d'institutions injustes, rejettent un jour vertu et institutions.

On pleure sur le christianisme qui s'en va; qu'on rejette donc la théocratie qui le tue.

On pleure sur le vice des masses ; qu'on leur donne donc des institutions où la vertu soit non l'acceptation de la tyrannie des hommes, mais l'acceptation de la loi éternelle.

Ils disent que le christianisme est fait pour la haute civilisation, et ils ont raison. C'est le christianisme qui l'a engendrée, lui seul est fait pour elle. Mais la haute civilisation comprend, ou tout au moins entrevoit, les institutions sociales qui sont appelées par les principes chrétiens. Elle veut ce christianisme d'institutions. Quand la vertu est combattue par les institutions sociales, elle devient un lieu commun dont on dégoûte les hommes. En accusant le monde entier de manquer de vertu, parce qu'il repousse vos tyrannies, vous n'accusez que vous-mêmes.

§ II. Quand on a mis les deux pouvoirs entre les mains d'un roi il a tout pouvoir sur les consciences, et l'on ne peut rien attendre de lui que par les conseils de la loi morale qu'il suivra ou ne suivra point, puisqu'il n'a d'autre contrôle que cette loi qu'il peut changer à son gré.

Quand la théocratie a mis les pouvoirs en un roi, dans une certaine mesure, le résultat est le même. Aussi la politique de Bossuet, qui pose le pouvoir royal comme absolu et ne relevant que de la loi morale, est-elle moins une politique qu'une morale à l'usage des rois, ensemble de conseils très-justes et de nobles exemples; mais c'est par des institutions qu'on fait la vraie politique. Il faut donc compléter le

point de vue, tout moral, auquel on se place trop uniquement dans l'Église par des institutions qui soient la garantie de la morale, et le calque et la conséquence nécessaire des principes chrétiens. Là est la politique tirée du christianisme. Par elle peut être la garantie solide des doctrines morales ; mais mettre tout aux mains des pouvoirs, théocratie, absolutisme par droit divin, et faire de longs traités de morale, fût-elle sublime, c'est vouloir à l'avance qu'ils soient violés par la facilité qu'il y en a. On le doit craindre plus encore dans l'autocratie gouvernementale, puisque dans la théocratie, avec transmission par droit divin, il peut y avoir droit de conseil de la théocratie vis-à-vis des rois institués, mais dans l'autocratie gouvernementale, nul contrôle encore un coup.

§ III. Il faut donc que l'Église soit persuadée de cette vérité, que la garantie de sa morale ne se peut trouver que dans des institutions inspirées par l'esprit évangélique. Déjà les peuples savent que les institutions solides sont leur seule garanti. Qu'ils sentent plus que jamais que la loi du christianisme en est la base, et le dogme social évangélique deviendra l'esprit des institutions.

Et par ailleurs, les rois ont-ils un intérêt réel à l'union des pouvoirs? Ils y ont intérêt quand la théocratie se lève en face d'eux, ils n'en ont plus quand le sacerdoce est spirituel. Ces deux puissances d'un ordre si différent, ne s'unissent pas, mais s'embarrassent quand on les confond ensemble, et la majesté

des rois serait restée plus inviolable, si, contente de ses droits sacrés, elle n'avait point voulu attirer à soi les droits et l'autorité spirituelle. C'est Bossuet qui avec cette netteté a vu ce côté de la question. Il a été absolument aveugle sur l'autre avec toute l'Église théocratique. C'est ainsi qu'il loue hautement le pape Grégoire d'avoir dit : que l'empire de la terre doit servir à l'empire du ciel (S. Greg., l. II, ep. 62), et il appuie ces paroles qui sont la confusion des pouvoirs qu'il distinguait si hardiment tout à l'heure, de celles-ci qui corroborent jusqu'à l'odieux : « à quoi la force doit-elle servir qu'à défendre la raison ? Et pourquoi commandent les hommes sinon pour que Dieu soit obéi ? » Bossuet aveuglé par de tels sophismes ! Aussi il pousse jusqu'au ciel ses acclamations à la révocation de l'édit de Nantes.

Si cette confusion a pu trouver entrée dans une des plus sages raisons et un des plus puissants esprits que le monde ait eus, faut-il s'étonner de la voir emporter au vent de ses excès toutes ces passions qui l'aveuglent, toutes ces pensées flottantes ? A l'imitation des théocrates ils pousseront leurs acclamations jusqu'au ciel ou plutôt jusqu'aux rois, ceux qui veulent voir les pouvoirs dans les mains des rois, quand ils les auront vu exiler, tyranniser, décimer le sacerdoce pour une lutte morale et forcer le prêtre à n'être plus que citoyen, à oublier la loi absolue pour l'intérêt gouvernemental. Dites donc de suite que vous ne croyez pas à la loi absolue et qu'il faut retrancher le

sacerdoce. Si vous le conservez, faites-le libre sous l'absolu; si vous le retranchez, faites-le franchement; mais n'en faites pas un rouage d'empire. Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu.

C'est là qu'on voit bien comme le gallicanisme est loin du dogme social; combien, tout en en portant l'esprit, il est encore vacillant dans sa vue, et combien un mot court de l'Évangile, éternellement vrai, contre les autocraties, contre la théocratie, enferme plus de complet dans la doctrine, que les théories les plus enveloppées des splendeurs des langues. Calquez donc vos institutions sociales sur le dogme social; continuez et parfaites cette tentative instinctive et si persévérante de la France, et vous pourrez demander aux masses la vertu au nom de vos institutions sociales, comme de votre morale elle-même, et vous ne les écraserez pas sans foi dans un abâtardissement revêtu du nom de vertu et de résignation pour accepter vos institutions sociales contradictoires de la nature humaine comme de la loi divine.

CHAPITRE VI.

HIÉRARCHIE FATALE DE LA LIBERTÉ ET DE L'ABSOLU.

§ I. Que si l'absolutisme est une impiété envers Dieu, dont il viole la loi absolue, s'il est une destruction du lien de l'homme et de Dieu, par la coupure qu'il opère dans l'homme, de la liberté nécessaire à son rapport avec l'absolu, comme à l'exercice de sa nature même, la licence n'est pas moins impiété, pas moins destruction de l'homme.

L'homme n'étant pas son propre principe, n'est pas plus le principe de sa liberté que de son être. Il est, il est libre; mais il n'est et n'est libre qu'à la condition que l'être, que la liberté lui soient donnés et continués. Or l'être est donné, continué dans des conditions absolues par le principe, c'est-à-dire par l'absolu. L'être homme vit donc dans l'absolu. Rompre le cercle de lois absolues qui entourent l'être de l'homme, c'est mourir. Ainsi de la liberté; elle s'exerce dans les lois

absolues, sous peine de n'être plus. Nous le voyons dans les choses d'esprit. Quand l'homme emploie sa libre intelligence à la constatation des lois absolues, l'union de cette liberté et de ces lois constitue la science. Nous le voyons dans les choses morales; quand l'homme emploie sa libre volonté à l'accomplissement des lois absolues, l'union de cette liberté et de ces lois constitue la vertu. Nous le voyons dans les choses politiques; quand l'homme emploie sa liberté aux lois absolues de justice, l'union de cette liberté et de ces lois constitue l'ordre.

Or, de quelque côté qu'on se tourne, la loi absolue est toujours le cercle où se meut la liberté, le but qu'atteint la liberté; et le lien qui résulte de leur accord s'opère par les lois absolues, comme principe, par la liberté, comme moyen. Dès là que devons-nous dire, sinon que la liberté n'est, qu'à la condition de s'attacher à l'absolu?

La science, la vertu, sont contenues dans l'absolu; l'ordre est contenu dans l'absolu. La liberté ne les fait pas, mais se les incorpore et les fait siens. La liberté n'arrive à la science, à la vertu, à l'ordre, qu'à la condition de se subordonner à l'absolu, d'interroger, de suivre l'absolu. La liberté n'est donc légitime que dans les lois absolues. Elle n'est pas le principe premier, car aussitôt qu'elle n'obéit pas, aussitôt qu'elle ne suit pas les lois absolues, elle détruit la science, la vertu, l'ordre.

§ II. Hiérarchiser les deux principes de l'absolu et

de la liberté est, en politique, d'une très-grande importance. Leur hiérarchie, d'ailleurs, est fatale; elle est elle-même une loi absolue, car, partout où la liberté ne s'exerce pas sous les lois absolues, elle s'éteint. L'absolutisme, c'est-à-dire le faux absolu, l'absolu sans la liberté, remplace les lois absolues. La fausse science est un absolutisme de l'esprit. Le vice est un absolutisme de la volonté. Tous les absolutismes sont solidaires les uns des autres. La théocratie, absolutisme par excellence, engendre l'absolutisme de l'esprit, en s'imposant à la science, consacre l'absolutisme gouvernemental. L'autocratie gouvernementale fait ainsi que la théocratie. Toutes deux décident *a priori* que l'homme ne peut pas arriver à la loi absolue par la science, la vertu, l'ordre, et que le faux absolu, c'est-à-dire l'absolutisme, ne peut seul tenir lieu d'ordre, de vertu et de savoir. L'autocratie personnelle est l'absolutisme de la volonté individuelle sur la loi absolue. Et tous ces absolutismes sont des réactions de l'un sur l'autre. Nous retrouvons là dans l'application ce que nous avions vu dans les principes.

Comme l'absolutisme est la négation de la liberté, de la vérité, du bien et de l'ordre, l'absolu en est la garantie. Tout est là pour l'homme; c'est chez lui un besoin, un instinct, une volonté. L'homme veut l'absolu, les lois absolues; sa foi est là, sa science est là, son ordre est là, ses vertus sont là, sa paix est là.

§ III. Que l'homme accorde donc sa liberté et son

absolu qui ne pourront être que l'un par l'autre. Et puisque la liberté ne peut être que dans et par l'absolu, qu'elle le sache et le répète sans cesse, elle ne peut pas être principe premier, mais principe secondaire. En vain on veut s'exalter et s'enfler, on n'y peut rien changer; c'est fatal. L'histoire le prouve, et plus encore la nature même de l'homme. Toute action n'est qu'à la condition que l'absolu lui communique sa force d'être; l'action humaine, normale et logique, doit donc se reconnaître comme étant accomplie dans l'absolue et dominée par l'absolu. Appliqué aux sociétés, ce principe, condition même d'existence de l'homme, devient ceci : tout principe social absolu domine la liberté, mais la domine pour la causer et la conserver. En sorte que lorsque la liberté reconnaît le principe social absolu, elle ne fait pas le sacrifice de soi, mais se fait être. Tout principe général nécessaire à la vie des nations domine la liberté individuelle; ainsi l'ordre qui est la liberté sociale domine la liberté individuelle, ce qui entraîne le sacrifice des convictions individuelles à la paix publique, quand ces convictions ne sont pas celles de l'ensemble de la nation. L'autocratie personnelle veut la satisfaction de l'opinion individuelle et déclasse ainsi l'ordre, la justice absolue et la liberté. Elle met ainsi en continuel mépris les lois absolues et exalte la liberté.

§ IV. Les révolutions se font par sentiment et instinct national se traduisant en volonté claire dans les intelligents et les forts. Une révolution n'a pas droit d'être

tant que la nation en son ensemble ne l'appelle pas. Cette légitimité des révolutions est la destruction des factions qui peuvent avoir liberté d'opinion, d'expression d'opinion, mais jamais droit de révolte. Et le succès des révolutions s'accorde avec leur droit. Les seules révolutions qui réussissent sont celles qui ont gagné d'avance les nations à leurs principes.

§ V. Partout où l'homme ne saura pas accorder sa liberté avec l'ordre, c'est le principe absolu qui l'emportera sur le principe personnel, et le principe absolu ne sera pas réglé par les lois absolues, mais par le faux absolu qui est l'absolutisme. Et plus on s'entêtera à faire dominer liberté sur loi absolue, ce qui est, au propre, licence, plus on s'enfoncera sous l'absolu sans la justice, c'est-à-dire sous l'absolutisme, semblant d'ordre par compression. Montesquieu a constaté pratiquement cette vérité, quand il a dit que les tyrannies les plus violentes étaient celles qui succédaient à la liberté. Oui, mais à la liberté qui n'a pas su se ranger en l'absolu; à une autocratie personnelle qui, ayant détruit l'absolu, est devenue licence.

CHAPITRE VII.

L'HOMME EST CAPABLE DE LA LOI ABSOLUE ET DE LA LIBERTÉ.

I. Il faut donc savoir si l'homme est capable des lois absolues. S'il en est capable, quel motif de lui en refuser l'exercice, en le soumettant à l'absolutisme, en lui refusant la liberté sous prétexte qu'elle ne lui est que licence?

L'homme est capable de la science et il le prouve en la constituant. Or la science est la loi absolue du vrai connu et certifié, non dans son infinité, mais cependant dans sa nécessité.

L'homme est capable de la justice et il le prouve en la constatant dans ses lois qu'il améliore sans cesse. La justice est comme la vérité, et au même titre pour l'homme, un absolu.

L'homme est capable du bien, et il le prouve par la vertu, par la suite qu'il fait des principes moraux

qu'il observe, en somme, dans l'ensemble de ses actes.

Or, pourquoi ne serait-il pas capable de liberté ? Mais, au contraire, il n'est capable de science, de justice, de vertu, que parce qu'il est capable de liberté. Et si l'homme est capable de liberté, de vertu, de justice, de science, qui sont les éléments de l'ordre, il faut dire qu'il est capable d'ordre. Et ainsi il se trouve capable, tout à la fois, de la loi absolue et de la liberté sous la loi.

§ II. Comment l'Église soutiendrait-elle le contraire ? Tous les mystères chrétiens sont basés sur l'idée de la liberté de l'homme. Qu'on le sente donc ici et là. Après une double égalité de naissance par création unique de l'absolu et descendance du même père, l'homme est dans sa liberté ; et quand bien même la théorie du lien de l'homme et de Dieu, de la grâce, du libre arbitre, ne démontreraient pas cette liberté, le dogme de la chute suffirait à la consacrer sans un doute. La rédemption complète la théorie de la liberté, étant appuyée sur cette idée que l'homme peut, par sa volonté, arriver à la vertu chrétienne, au moyen de la transmission du principe de vie morale, par l'absolu. Si l'homme est incapable de la loi absolue du bien, pourquoi le sang du Christ a-t-il coulé ? Pourquoi ce sacrifice sans cesse renouvelé et des milliers de fois chaque jour sur tous les autels chrétiens de l'univers ? Ou le miracle sans cesse renaissant de l'Église n'est qu'une folie, étant une inutilité, sans base

dans l'âme de l'homme, incapable de la loi absolue ; ou, au contraire, il est capable de cette loi absolue qui n'est à bien voir que la capacité d'être chrétien. Dès qu'on veut que le christianisme soit une utilité, une œuvre sacrée, il faut que l'âme de l'homme puisse lui répondre par sa capacité de la loi absolue. L'Église ne peut donc, au nom de ses dogmes mêmes, se soustraire à cette théorie.

§ III. Or, si l'homme est capable de la loi absolue, il est capable de la science; donnez-lui donc la liberté de la science.

S'il est capable de la loi absolue, il est capable de la justice et de l'ordre, donnez-lui donc la liberté d'exercer la justice et l'ordre, ce qui, à proprement dire, est la liberté. Et, dès là, vous renierez donc et vos théocraties et vos absolutismes, seuls moyens d'action sur l'homme, et vous chercherez des institutions d'accord avec la liberté, l'esprit des dogmes religieux et l'esprit du dogme social.

§ IV. Et l'homme sera-t-il par là reconnu capable de la loi absolue par soi seul? Non, car la loi absolue n'est pas pour lui en tant qu'infini, mais en tant que nécessaire. De plus, il n'est que capable, non créateur. Dès là il n'y a donc pas autocratie personnelle, il y a liberté appliquée à l'absolu et, l'absolu se faisant patent à cette liberté, qui l'appelle. L'homme ne peut rien par lui seul, pas même vivre; il peut tout par l'absolu : il peut la science, la vertu, l'ordre, la liberté. Celui qui était la force de saint Paul, n'envi-

sageant que la vertu, est la force de l'homme dans la science, la loi de justice et l'ordre. L'homme est capable de tout par la loi absolue devenue science, par la loi absolue devenue vertu, par la loi absolue devenue ordre, et le moyen c'est son attache à l'absolu. L'Évangile nous a déclarés capables de science, de vertu, de liberté, en nous déclarant capables de foi et d'amour de l'absolu, en nous disant que l'absolu était la fin, la voie et la vie.

CHAPITRE VIII.

SOUVERAINETÉ NATIONALE.

§ I. Or si l'autorité effective, en tout ce qui regarde la liberté de l'homme, est abandonnée à l'homme comme pratique, comme usage, comme exercice, et tout à la fois comme sanction de sa liberté ;

Si Dieu pour constituer la liberté de l'homme a dû, en ce qui regarde cette liberté, suspendre son action sur l'homme, non pas en tant que communicateur de vie et de puissance d'acte, action qu'il continue jusque dans les plus grands écarts de la liberté, mais en tant que coacteur et soumettant à des lois intransgressibles ;

Il en résulte que nulle puissance ne peut, sans destruction des lois constitutives de la nature de l'homme, du rapport de l'homme et de Dieu, s'attribuer, de soi, le pouvoir que Dieu suspend pour res-

pecter, pour parfaire la liberté de l'homme et faire que l'homme soit.

Mais l'homme, au contraire, peut faire de cette liberté l'usage qu'il lui plaît en toute matière abandonnée à sa liberté. Il peut soumettre cette liberté ou la conserver, suivant qu'il le juge nécessaire. Il peut s'en réserver l'usage ou en distraire une partie et la confier à des délégués. C'est l'exercice même de la liberté.

§ II. Mais comme l'homme n'est jamais, en tant qu'isolé et que le rêve du contrat social est une fiction sans base dans la nature humaine, l'homme se trouve dès le commencement en face des trois sortes de devoirs que nous avons énumérés, c'est-à-dire que sa liberté n'a pas d'exercice possible en tant que personnalité séparée de l'absolu, des hommes et des lois éternelles qui régissent ces rapports.

Dès là, si l'homme est liberté individuelle en face de Dieu, parce que leur rapport est unique, il est liberté dans tout l'ensemble, dans ses rapports avec les hommes ; parce que la liberté ici étant pour chacun, la liberté de l'homme doit être la liberté de tous. Il résulte de là que l'exercice personnel de la liberté se subordonne à la liberté de tous.

§ III. Mais sur quoi peut s'exercer cette liberté de tous dominant la liberté individuelle? Il est de la dernière importance de le définir. Est ce sur les droits et devoirs envers l'absolu? Non, car leur rapport est direct et personnel de la conscience à l'absolu ; il est

nécessairement individuel pour être libre. Est-ce sur les droits et devoirs de l'individu envers soi? Pas davantage. L'ensemble peut aider l'individu et lui donne en effet des facilités pour accomplir ces devoirs, mais ne peut les lui faire remplir par coaction, excepté dans le cas où l'exercice des droits individuels rentrerait dans l'exercice des droits et devoirs envers la société.

La liberté de tous ne s'exerce donc, en dominante de la liberté individuelle, que dans ce qui touche aux droits et devoirs envers la société.

La liberté de tous par chacun c'est la souveraineté nationale. Son exercice est garanti et s'opère par le suffrage universel, auquel on doit donner une organisation plus complète qui en assure de plus en plus la solide réalisation. Grave question que nous n'avons pas à traiter ici.

§ IV. Mais de même que l'homme se trouve en face de soi, de l'homme et de l'absolu, il se trouve en face de lois absolues dominatrices de ces trois rapports et des libertés par lesquelles ils s'opèrent. Toute liberté de chacun et de tous s'opère donc sous les lois absolues. Et comme ces lois absolues sont précisément celles qui constituent les rapports, il faut dire que, comme les libertés sont faites pour les rapports, les libertés s'opèrent par les lois absolues. De telle sorte que c'est toujours la loi absolue qui assure tout ensemble la liberté de tous et la liberté de chacun, c'est-à-dire l'ordre et la liberté. Car c'est

ainsi qu'on doit définir l'ordre : la liberté de tous. La liberté de chacun, exagérée, est la destruction de la liberté de tous; la liberté de chacun, exagérée, est l'autocratie personnelle; la liberté de tous, c'est la souveraineté nationale; la souveraineté nationale, bien organisée, c'est la liberté de chacun.

§ V. Quand l'ordre au lieu d'être la liberté de tous est l'esclavage de tous, il y a absolutisme. Absolutisme est donc opposé direct de souveraineté nationale. Et de même qu'absolutisme naît des trois principes sociaux destructifs du lien libre de l'homme à Dieu, théocratie, autocratie gouvernementale et autocratie personnelle; ainsi souveraineté nationale naît du dogme social, seul principe social qui conserve et nécessite ce lien.

§ VI. Il était donc bien vrai de dire, quoique cette assertion ait pu paraître excessive au premier abord, que le gallicanisme était l'esprit vivifiant des institutions françaises, puisque la souveraineté nationale, née en France, n'a pu y naître que par un instinct du dogme social, ce qui est précisément le gallicanisme.

Et comment la souveraineté nationale naît-elle du dogme social?

Si les droits spirituels et temporels sont séparés, le pouvoir spirituel ne peut pas conférer les droits temporels qu'il n'a pas. Dès là, comme il n'y a pas de pouvoir sans mission, il faut, ainsi que nous l'avons vu, trouver un principe à la mission du pou-

voir temporel. Ce principe ne peut être que l'homme, c'est-à-dire la nature. La déduction est nécessaire, comme il était nécessaire de violer le dogme social pour établir l'absolutisme.

On pourrait en suivre ainsi la génération historique. Le principe de la souveraineté nationale a été engendré par le principe des droits des hommes; qui a été engendré par le principe de la liberté de conscience; qui a été engendré par le principe du gallicanisme, séparation des pouvoirs spirituels et temporels; qui a été engendré par le principe du Christ, séparation des droits spirituels et temporels; qui a été engendré par le principe du libre arbitre; qui a été engendré par la nature même du lien de l'homme à Dieu.

§ VII. Ainsi on peut dire que la liberté naît nécessairement de la philosophie chrétienne, et que le dogme social lui a été donné pour en être, et à jamais, la garantie sacrée. Que Bossuet aille chercher toutes ses preuves de la nécessité de l'absolutisme dans les livres sacrés, le christianisme est la loi nouvelle, le dogme social n'était pas né, les Juifs n'ont été que théocratie et autocratie gouvernementale, car, si le sacerdoce était inamovible en une famille, ce qui était, il est vrai, une garantie unique et une sorte de sacerdoce libre, ce n'était pas, il s'en faut, le sacerdoce institué par le Christ. C'était comme une sorte d'accord entre la théocratie et l'autocratie, un compromis, un concordat perpétuel. L'absolutisme se trouvait

donc partout en cette nature commandée par le Dieu absolu de la terreur. Mais ici il en est tout autrement. Le Christ s'adresse à chacun, trace les droits, les devoirs de chacun en face de Dieu et de tous, sûr que ces droits et ces devoirs, exercés par chacun, sous les lois absolues, ne seront pas autre chose que les droits et devoirs de tous; que la liberté de chacun, sous l'absolu, sera la liberté de tous. La doctrine du Christ pousse donc à cela que la liberté de tous sera constituée par la liberté de chacun. Elle est donc la conséquence sociale inverse de celle de l'ancienne loi. Et Bossuet a donc été mosaïste dans sa politique, non pas chrétien ; et tous ceux qui, dans le christianisme, soutiennent l'absolutisme comme principe, descendent du Dieu de terreur, non du Dieu d'amour; ils sont Juifs après dix-huit siècles de christianisme.

Souveraineté nationale, sacerdoce spirituel libre, sont donc les mécanismes naturels du dogme social, comme l'absolutisme direct ou transmis par droit divin et concordats, est le mécanisme naturel de théocratie; comme absolutisme est le mécanisme naturel d'autocratie gouvernementale; comme autocratie personnelle restant sans mécanisme possible retombe aux autocraties gouvernementales et aux absolutismes et y laisse la conscience en proie éternelle.

CHAPITRE IX.

QUE L'ÉGLISE DOIT CONSIDÉRER LA SOUVERAINETÉ NATIONALE COMME D'INSTITUTION DIVINE.

La souveraineté nationale c'est l'exercice de la liberté dans l'absolu. C'est la reconnaissance de l'absolu proposé ou reconnu, et se faisant loi, c'est le lien libre à l'absolu reconnu vrai et devenant loi.

Or, il faut voir ce lien libre de l'homme à l'absolu servant de base à la constitution de la société mosaïque, il faut le voir dès l'institution des lois de Moïse établi, suivant les livres saints, par Dieu lui-même. Et s'il en est ainsi suivant la loi ancienne, que sera-ce donc sous la loi du christianisme !

« Dieu assemble son peuple, leur fait à tous proposer la loi pour laquelle il établissait le droit sacré et profane, public et particulier de la nation et les en fait tous convenir en sa présence.

« Moïse reçoit ce traité au nom de tout ce peuple qui lui avait donné son consentement.

« Tout le peuple consent expressément au traité. »

Ce n'est point là un compte rendu fait pour le besoin de ma théorie, ce n'est pas moi qui dis que Dieu fait proposer la loi à tous, ce n'est pas moi qui dis que Moïse, c'est-à-dire le Prince, reçoit ce traité, qu'on entende bien : *ce traité*, au nom de tout le peuple; ce n'est pas moi qui dis, en le répétant par deux fois pour y appuyer, que le peuple consent expressément, c'est Bossuet dans sa politique. (IVe prop., liv. 1er.)

Or qu'est-ce cela, sinon la reconnaissance par la loi primitive du droit d'intervention de l'homme, de la nationalité dans la loi, l'impuissance du Prince de l'imposer en son nom seul. Moïse reçoit ce traité au nom de tout le peuple qu'il a préalablement consulté et appelé à un consentement exprès.

Toutefois Bossuet, absolutiste, qui tantôt fait venir la loi de la volonté du Prince, tantôt de la première de toutes les lois, l'équité naturelle, affirme que Dieu, créateur, pouvait obliger, et qu'il ne fait cet appel que par condescendance. Veut-on dire que tout est condescendance de l'infini au fini, c'est une généralité qui ne dit rien; veut-on dire que Dieu, à son gré, peut forcer et violenter l'homme, cela est insensé et impie, injurieux à Dieu et à l'homme. Si Dieu oblige l'homme, il le détruit en tant qu'homme, car il le détruit en tant qu'intelligent et libre. Dieu ne

détruit pas la créature qu'il a faite; il a regardé sa créature et il a trouvé que cela était bon. C'est là la cause de cet appel à tout le peuple qui acceptant librement la loi se lie librement.

Loin donc que l'Écriture donne le droit d'établir l'absolutisme et la loi imposée par la volonté du prince, on voit, au contraire, que l'établissement des lois de Moïse peut, doit être considéré comme le premier appel fait aux nations pour l'acceptation des constitutions, et cela au nom même du Dieu de la Bible. Et la loi, tout en étant d'origine divine, soit parce qu'elle est une absolue vérité, soit parce qu'elle est présentée par Dieu même, reste toujours soumise à la libre acceptation de l'homme individu et de l'homme nation. C'est-à-dire qu'on voit ici selon les Écritures l'acte même de Dieu, suspendant son autorité vis-à-vis des nations pour leur demander la libre acceptation du pacte social, c'est-à-dire de la loi basée en l'absolu ou l'absolu fait loi.

Bossuet lui-même, malgré sa préoccupation absolutiste, ne peut s'empêcher d'être frappé de ce caractère propre des commencements du peuple juif, et il s'écrie (liv. II, prop. 6) : « Il semble qu'au commencement les Israélites vivaient dans une forme de république. » Et il conclut : « C'était en effet une espèce de république, mais qui avait Dieu pour roi. » On voit donc que Bossuet a eu le sentiment de cette souveraineté nationale sous l'absolu qui est le commencement du peuple juif, mais comme il ne s'en est

pas rendu compte, il l'appelle une sorte de république et il passe.

Et comment ce grand homme n'a-t-il pas eu les yeux ouverts quand il cite les paroles à Samuel. Le Seigneur dit : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi qu'ils ne veulent point pour régner sur eux. (Reg. VIII, 7.) Les Israélites demandaient un roi comme en avaient tous les autres. (Reg. VIII, 5.) Qu'était-ce dire sinon : J'ai fait l'homme pour vivre directement sous l'absolu fait loi, voilà qu'ils rejettent l'absolu pour avoir un roi absolu, comme les autres peuples avec qui je n'ai pas fait l'alliance jurée, et qui vivent sous la volonté de l'homme, non sous et par l'absolu.

Et ainsi ce grand homme aurait vu que le gouvernement royal qui est pour lui le gouvernement absolu est le plus naturel à l'homme qui n'est pas fixé en l'absolu par la loi; il aurait vu plus encore qu'il est nécessaire dans ce cas. Mais il aurait vu aussi que le gouvernement de l'absolu par l'absolu fait loi, est celui que Dieu avait fait jurer à son peuple et que ce n'est qu'en laissant l'absolu que ce peuple est tombé sous l'absolutisme des rois comme les autres peuples de la terre.

Ou l'absolu et la liberté, ou l'absolutisme et l'esclavage, l'homme n'a pas à choisir. « S'ils ne veulent pas de l'absolu pour régner sur eux » (quelle grande parole dès le commencement des temps !), ils auront l'homme, le roi tirant l'absolu de soi, de son

intérêt, de ses passions, de ses caprices. Les voilà en présence les deux politiques; et le Seigneur dit de son peuple qui demande le gouvernement absolu : « C'est moi qu'ils ne veulent pas pour régner sur eux. » Pour ceux qui tiendront ce langage comme inspiré, quelle condamnation expresse du gouvernement qui n'est pas basé dans la souveraineté nationale reconnaissant l'absolu comme loi! Pour ceux qui la mettront dans la bouche de Samuel, la parole reste la même, moins le divin, et l'on en voit la suite depuis Moïse jusqu'à ce grand homme.

Ainsi la souveraineté nationale est établie pour le chrétien par droit divin, non pas seulement parce qu'elle est l'accord logique avec les théories philosophiques et les dogmes chrétiens, comme il a été prouvé, mais encore la lettre des livres saints l'établit et l'assied dès le principe de la société juive et elle est la base de cette société par le double appel du prince et de Dieu.

C'est un véritable traité, selon le mot du texte, entre l'homme et Dieu, avec le prince comme intermédiaire, non pas coacteur, mais présentant la loi. Traité, c'est-à-dire proposition de l'absolu par Dieu; traité, c'est-à-dire reconnaissance de l'absolu par l'homme. Et non pas seulement traité, mais alliance; alliance, cet acte de deux libertés en face l'une de l'autre; et non pas seulement alliance, mais alliance jurée par le Seigneur, car il est dit : « Le serment que le Seigneur fait avec vous. »

Le texte porte : « Moïse convoque tout le peuple, et comme il leur avait déjà récité tous les articles de la loi, il leur dit : « Gardez les paroles de ce *pacte* : « et les accomplissez. » (*Deut.*, XXIX. — 2, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, pour cette citation et la suite.)

Et quelle auguste acceptation du peuple ! La plus solennelle qui se puisse jamais faire. Ce ne sont pas les sages de la nation qui sont choisis seuls, ce ne sont pas les légistes pour juger de la loi profane, les lévites pour juger de la loi sacrée, ce ne sont pas les généraux, les sénateurs, les docteurs, les chefs de tribus, les capitaines ; il faut qu'elle soit entière la publicité donnée à ce traité, il faut qu'il soit entier le consentement de la souveraineté nationale ; il faut qu'il soit universel : « Vous êtes ici, dit Moïse, tous, devant le Seigneur votre Dieu, vos chefs, vos tribus, vos sénateurs, vos docteurs, tout le peuple d'Israël, vos enfants, vos femmes, et l'étranger qui se trouve mêlé avec vous dans le camp ; afin que tous ensemble vous vous obligiez à l'alliance du Seigneur et au serment que le Seigneur fait avec vous (que vous faites et qu'il fait). Et que vous soyez son peuple et qu'il soit votre Dieu ! »

Et Moïse entend si bien que l'acceptation est nécessaire, non pas tacite, mais réelle, positive, sacrée comme le serment, comme la foi jurée, que l'absolu quoique ayant juré l'alliance, le traité, il faut encore que le peuple corresponde à ce serment de l'absolu. Et pour qu'il n'y ait point d'équivoque sur le serment

accepté et rendu au Seigneur, il a soin de bien marquer que la nation ayant accepté, les absents n'auront pas droit de réclamation. C'est ici droit de nationalité, non de personnalité. C'est la nation qui accepte en masse et la faction s'éteint devant la souveraineté d'acceptation. Car c'est là souveraineté nationale, souveraineté d'acceptation de l'absolu fait loi; c'est sa portée, acceptation, non invention. « Et je ne fais pas ce traité avec vous seuls, mais je le fais pour tous présents et absents. »

Et cette acceptation n'est pas tacite, appuyons-y bien, ni silencieuse, elle est expresse, parlée, positive. Les anciens et les sages proposent les termes de l'acceptation avec malédiction à qui l'enfreindra. « Et tout le peuple, » tout le peuple, marquons-le bien, « répond amen, qu'il soit ainsi. » Et c'est *ce qu'il soit ainsi* qui est tout; c'est par lui que la loi est loi; jusque-là tout est proposition. C'est ce qu'il soit ainsi universel dans les peuples qui fait la loi, non en inventant l'absolu qui la constitue, mais en l'acceptant : « qu'il soit ainsi! » C'est ce qu'il soit ainsi qui fait l'autorité, non parce que la base première de l'autorité est en l'homme, mais parce qu'une part de son activité lui est concédée par sa seule vie d'homme. Qu'il soit ainsi! c'est le mot de Moïse sur la montagne, le mot du peuple dans le bas-fond; l'absolu s'impose aux princes et aux peuples. Qu'il soit ainsi! c'est l'absolu reçu par l'homme, esprit, vertu, ou nation.

L'absolu est auteur et acteur du pacte social aujourd'hui comme aux jours de Moïse, car il est toujours la vérité infinie, la loi infinie dont la loi humaine est un calque et une reconnaissance. Il est toujours et sans fin au-dessus des sociétés, leur représentant le pacte scellé d'absolu qui doit solidifier leur marche; il leur répète sans fin par Moïse : Souveraineté nationale reconnaissant l'absolu; par le Christ : Sacerdoce spirituel libre sous l'absolu; par tous les deux : L'homme libre en tant que conscience et en tant que nation en face de l'absolu et ne pouvant être libre que par l'absolu.

Nous n'avons pas besoin de dire que souveraineté nationale n'est pas république. Souveraineté nationale est le principe social qui ordonne et établit les formes politiques les plus conformes à l'état des peuples; toutes y sont possibles, depuis dictature jusqu'à république.

CHAPITRE X.

CONTRADICTIONS DE L'ABSOLUTISME SUR LA BASE DE LA LOI ET QUELLE ELLE EST.

§ I. L'absolutisme ne sait où s'arrêter pour baser la loi. Il est curieux et convaincant de voir les plus puissants esprits se débattre dans les incohérences de cette doctrine, mettre la loi dans la volonté du prince, et aussitôt après la lui arracher par un invincible sentiment d'absolu.

Contrairement à ce beau pacte d'alliance des hommes et de l'absolu, d'où surgit la loi, l'absolutisme base la loi dans la volonté du prince. Bossuet (prenons les génies, car leurs théories anéanties, qui osera les relever ?), Bossuet, après avoir justement constaté la nécessité de l'autorité, la place dans le roi absolu, et il ajoute : « Il faut joindre les lois au gouvernement pour le mettre à sa perfection, » et il conclut : « Il faut que le prince établisse des règles

générales de conduite, afin que le gouvernement soit constant et uniforme; c'est ce qu'on appelle lois. » (Liv. I, art. 4, prop. 1re.)

Ainsi les lois sont lois parce qu'elles sont faites par le prince. Étrange base et naissance des lois pour ce Bossuet amant de l'absolu, et qui quoi qu'il fasse pour y échapper sanctifiera les vouloirs du prince, « auxquels on n'aura plus à opposer logiquement que le respect et les prières pour leur conversion. » (Prop. 6, art. 2, liv. VI.) Il aura beau dire : « La justice appartient à Dieu, c'est lui qui la donne aux rois. » (Liv. VIII, art. 1, prop. 11.) Si le roi n'a pas la justice, son vouloir n'a pas moins le droit d'être loi, puisque la volonté du prince est base. Qu'importe « que sous un Dieu juste il n'y ait point pouvoir purement arbitraire. » La volonté du prince base de la loi, c'est là proprement la base du gouvernement arbitraire que Bossuet fait, sans y parvenir, tous ses efforts pour distinguer du pouvoir absolu. On sent partout le malaise de cette forte raison dans cette fausse théorie.

Il est chrétien et seulement chrétien, rationnel et seulement rationnel que la loi ait sa base dans l'absolu. Or quelle est l'alternative? ou la loi est basée dans l'absolu, ou elle est basée dans la volonté humaine. Basée dans l'autorité du prince, elle est basée dans la volonté humaine et l'absolu est détruit, nous l'avons vu; basée dans l'absolu, elle ne peut être basée dans l'autorité du prince, volonté humaine, mais le prince

y est soumis comme les gouvernés. En sorte que cette autorité du prince, que les absolutistes veulent établir comme le seul respect possible de l'absolu, en est la première et la plus fondamentale des destructions; et qu'au contraire cette négation de l'absolutisme est la sauvegarde de l'absolu.

Aussi écoutons Bossuet et par sa bouche tous les absolutistes chrétiens; parti de la volonté absolue du prince, il va malgré lui, par conseils donnés au nom du christianisme, aboutir peu à peu et par transition, qu'il ne sent pas lui-même, à la souveraineté nationale reconnaissant l'absolu; et cependant il la niera toujours.

La 2e proposition de l'art. 4 du Ier livre est déjà la contradiction de la proposition 1re et de la théorie tout entière. Bossuet dit : « Toutes les lois sont fondées sur la première de toutes les lois, qui est celle de la nature, c'est-à-dire sur la droite raison et l'équité naturelle. » Dès là, elles ne sont donc pas lois parce qu'elles sont volonté du prince, mais lois parce qu'étant en accord avec la loi naturelle et la droite raison, le prince a droit de les faire respecter; ce qui établit la loi sacrée et inviolable non en tant que juste, puisque le prince n'a droit de la commander qu'en tant que juste. Et il faut dire ici que Bossuet n'a donné qu'une cause seconde et superficielle à la loi, car si c'est l'équité naturelle et la droite raison qui sont cause de la loi, la cause de la loi va résider en l'homme, ce qui n'est pas;

la droite raison, l'équité naturelle sont les moyens d'arriver à la reconnaissance de l'absolu, qui reste cause réelle et essentielle de la loi, et l'équité et la droite raison ne sont que la constatation et les moyens de constatation.

Voyez les seules propositions rapprochées l'une de l'autre : « Le prince ne doit compte à personne de ce qu'il ordonne. » (Liv. IV, 1re prop.) « Les rois ne sont pas pour cela affranchis des lois (2e prop.). L'autorité royale est soumise à la raison. » (Art. 12, liv. V). Qu'est-ce que la raison? C'est la force donnée à l'homme pour reconnaître et juger de l'absolu. Les lois sont appuyées sur la raison et sur l'absolu. Or si l'autorité royale est soumise à la raison, elle est donc soumise à la force, par laquelle la nation reconnaît et juge de l'absolu. Si, d'autre part, le prince ne doit compte à personne de ce qu'il ordonne, il suit qu'il est placé hors la loi et au-dessus de la raison. Ce ne sont que contradictions, et dans un tel génie!

On pourrait entrer dans le détail bien plus avant, mais ce n'est pas le lieu dans ce livre, qui ne veut que des bases solides; concluons donc :

« Tous ceux qui ont bien parlé de la loi, dit Bossuet (prop. 6, art. 4, liv. VII), l'ont regardée comme un pacte, un traité solennel par lequel les hommes conviennent ensemble, par l'autorité des princes, de ce qui est nécessaire pour former les sociétés. »

Si les hommes conviennent ensemble, la souveraineté nationale est donc, et l'autorité des princes n'est que le canal par lequel se fait jour la volonté de la nation. Notons encore ici que Bossuet ne donne pas à la loi la vraie base qui est l'absolu, la convention que les hommes font ensemble n'étant inébranlable et sacrée que par son accord avec l'absolu.

Aussi l'absolutisme lui-même n'y échappe pas; ses définitions de l'autorité et de la loi détruisent ses affirmations que l'autorité du prince est absolue, que la loi est faite par la volonté du prince, et elles ne sont au fond que les définitions mêmes de la souveraineté nationale reconnaissant l'absolu.

Ne nous étonnons pas si l'absolutisme, s'accolant à la doctrine chrétienne, arrive malgré ses propres principes à reconnaître la souveraineté nationale. C'est la gloire du christianisme de faire de la loi un niveau qui passe sur tous. Vous à qui il faut des volontés de rois, non des lois, sachez donc que vous n'êtes pas chrétiens. Les grands principes chrétiens éclatent partout, malgré les fausses théories secondaires, et c'est le grand spectacle que nous donne notre siècle; changement unique, que ma foi, ma certitude en l'absolu m'affirment comme le bonheur des races qui le verront accompli.

§ II. Et maintenant, quelle est donc la véritable base de la loi ?

Le traité d'alliance, c'est-à-dire la reconnaissance et

l'attache de l'homme à l'absolu, a un double effet : il unit la nation à l'absolu et il unit la nation en elle-même.

Voilà l'effet de toute loi vraiment basée en l'absolu. Or la loi a-t-elle un autre but? Unir les hommes entre eux au nom de l'absolu et à l'absolu par l'absolu même!

Et si le but de la loi est atteint par le traité de l'homme et de l'absolu, comment peut-on penser que le traité n'est pas suffisant pour baser la loi, et qu'il y faille encore l'autorité du prince? L'autorité du prince est l'exercice de la loi, non sa base.

« Le peuple ne pourrait s'unir en soi-même, dit excellemment Bossuet, par une société inviolable, si le traité n'en était pas fait dans son fond en présence d'une puissance supérieure telle que celle de Dieu.» Ce qui veut dire que les hommes ne peuvent être réellement et profondément liés entre eux que par les lois absolues, découlant de l'absolue vérité.

Bossuet continue : « Mais quand les hommes s'obligent à Dieu, lui promettant de garder tant envers lui, qu'entre eux tous les articles de la loi qu'il leur propose (non pas qu'il leur impose), alors la convention est inviolable, autorisée par une puissance à laquelle tout est soumis. » Ce qu'il faut traduire ainsi, pour avoir le sens philosophique et pratique de ce langage tout religieux : Quand les hommes s'obligent envers l'absolu en l'établissant (parce qu'ils l'ont reconnu vérité) loi dans leurs rapports entre eux

comme dans leurs rapports avec lui, alors la loi est inébranlable, puisqu'elle est l'absolue vérité elle-même; alors la convention est inviolable, parce qu'elle est l'absolu reconnu, adopté par l'homme, et donnant à l'homme sa propre solidarité d'absolu. C'est ce qu'on voit toute fois que l'homme arrive à une découverte absolue.

On comprend donc combien ce mystique langage, ce traité juré de Dieu, juré à Dieu, cette alliance dont c'était la grande injure des Juifs de dire que les autres peuples en étaient privés, combien ce langage couvre de vérité, puisqu'on y voit le lien de l'homme et de l'absolu, tous deux libres, constituant les sociétés par la sollicitation de l'absolu (cette vérité qui sans cesse sollicite et attire l'homme), par l'acceptation de l'homme en assemblée de nation; puisque nous y trouvons mise en pratique la base vraie de la loi vraie, qui ne se constitue que par l'accord de l'homme et de l'absolu, de l'homme et de la vérité en soi. Et quand l'homme a la loi à faire, il n'est pas homme, il est nation. C'est donc ici l'accord de la nation et de l'absolu, encore un coup, c'est-à-dire la souveraineté nationale sous l'absolu, qui est la base de la loi.

Et les hommes ont toujours et si bien senti d'un vague et profond instinct que c'était l'absolu qui faisait l'inviolabilité de la loi, non le prince ni sa volonté, que tous les princes, même absolus, que tous les législateurs ont simulé à leurs lois des origines divines, ont voulu des sanctions divines. L'origine

divine peut être de deux sortes, expresse ou tacite. Expresse, il faut qu'elle soit prouvée, et nous n'avons pas à en parler ici; tacite, l'origine divine ne la connaissez-vous pas? C'est que la loi soit d'accord avec la justice absolue elle-même, c'est ainsi que les lois sont inviolables et sacrées.

Tous les peuples qui n'ont pas fait l'alliance sont sous l'absolutisme, c'est leur naissance, et c'est leur état naturel. Bossuet le constate prop. 7, art. 1er, liv. II. Le seul peuple qui a fait l'alliance est dans la liberté sous l'absolu. Dieu roi ou l'homme roi. Quand Dieu est roi, le roi-homme n'est que le ministre de sa loi; quand l'homme est roi, Dieu n'a plus le haut du trône. Que l'Église doit méditer, et non pas seulement l'Église, mais tous les hommes qui savent pénétrer les vérités toujours vivantes sous les mots d'un autre âge, que nous devons tous méditer sur cette naissance du peuple juif, sur la naissance des autres peuples! La foi une et vraie engendrant le rapport social vrai des hommes entre eux et le rapport vrai de l'homme à l'absolu; les fausses fois engendrant les faux rapports sociaux, comme les faux rapports avec Dieu. C'est ce que nous voyons. Alors, comme l'absolutisme paraîtra à l'Église l'engendrement et le produit des fausses fois, puisqu'il naît partout où la foi est fausse et que les peuples qui sont arrivés à la liberté malgré la fausseté du principe, ont vécu premièrement et par naissance sous l'absolutisme, dont ils ne se sont affranchis que par des causes que nous

n'avons pas à examiner ici! Comme la souveraineté nationale lui paraîtra divinement instituée, puisqu'elle naît là seulement où la foi a établi le rapport vrai de l'homme et de Dieu!

CHAPITRE XI.

QU'EST-CE QUE L'ORDRE.

§ I. Et maintenant qu'appelez-vous ordre? Est-ce une régularité de marche sans souffle d'homme? C'est l'absolutisme, et nous savons ce que ce poli de surface engendre de désordres secrets jusqu'à leur éclat.

Est-ce l'ordre absolu ? L'absolu seul en est capable. La science n'est pas un absolu, en tant qu'absolu, mais un nécessaire et, par sa nécessité, lié absolument à l'absolu. Le Christ, en appelant l'homme à la vertu, l'a-t-il reconnu capable de la loi absolue du bien ? Non, mais de s'y attacher par un lien solide en l'absolu. Ainsi de l'ordre. Il n'est pas et ne peut jamais être l'ordre absolu, mais il peut et doit être le lien nécessaire à l'absolu par la loi absolue de justice. Et de même qu'à la science, il reste toujours le vaste champ de la foi à parcourir sans en jamais trouver le terme, et pourtant elle est solide et néces-

saire, elle est science; de même qu'à la vertu il reste toujours à marcher pour atteindre le parfait qu'elle n'atteindra pas, et cependant elle est le bien; ainsi, à l'ordre il reste un parcours sans fin, qui est le progrès même; qu'il ait la loi absolue pour base, il sera solide, nécessaire, il sera ordre, sans être ni pouvoir être l'absolu.

Mais on veut trancher la difficulté sans le dogme social du Christ, contre la parole du Christ. Leur absolutisme leur a fait croire à l'ordre absolu. Que faisait votre absolutisme de la science par les excommunications et les bûchers? Il l'arrêtait dans les subtilités et le mensonge. Que faisait votre absolutisme de la vertu par les coactions, les inquisitions? Il en faisait l'hypocrisie et les faux serments. Que fait votre absolutisme en politique? Les haines, les poignards, les révolutions, les exagérations de toutes sortes de la personnalité humaine.

§ II. L'ordre est le progrès dans la loi absolue, l'attache de l'humanité libre à la loi; c'est la liberté de tous et la liberté de chacun sous l'absolu.

Qu'on ne nous présente pas le droit ecclésiastique pour l'accomplir. Tout ce qui est gouvernemental et juridique dans l'Église a des taches de théocratie; le pouvoir spirituel lui-même en est couvert par les excès où la théocratie l'a entraîné. Une seule chose est à présenter, le dogme social, et par lui l'accord de l'esprit évangélique avec les institutions modernes.

Ainsi il ne peut exister d'ordre que dans la recon-

naissance de l'absolu et de la loi absolue, par les principes théocratie, autocratie gouvernementale et personnelle. Et que l'un ne croie pas que les autres l'acceptant, il en est exempt. Que l'autocratie personnelle demande et obtienne la reconnaissance de l'absolu par les pouvoirs; si elle ne le reconnaît pas elle-même, il n'y a rien de fait. La théocratie a demandé et obtenu des consciences et des rois qu'ils reconnussent l'absolu; mais comme elle-même violait les lois absolues par ses principes sociaux, rien n'a été fait. Il faut donc la reconnaissance de l'absolu par tous.

§ III. Or tout le monde reconnaît et nie à la fois l'absolu. La théocratie le reconnaît en principe, le nie en application sociale. L'autocratie personnelle le reconnaît par la science, et le nie en principe. L'autocratie gouvernementale n'avouera jamais qu'elle ne le reconnaît pas, et, par conséquent, le reconnaît dans le fond, mais elle le nie par l'exploitation qu'elle en fait.

Nous sommes donc, à la fois, très-près et très-loin de l'ordre et nous l'atteindrons, ou nous nous en séparerons absolument, suivant que chacun des trois principes s'inclinera vers le côté de ses doctrines qui reconnaît l'absolu, ou vers le côté qui le nie. Que l'autocratie gouvernementale reconnaisse l'absolu et que, par conséquent, elle déclare qu'elle ne peut se l'attribuer, l'exploiter, et que, partant, il doit être placé en dehors d'elle. Que l'autocratie personnelle, qui sait très-bien que l'absolu est le principe de sa

science, le reconnaisse le principe de la vie; cela se tient. Que, par conséquent, elle déclare n'être pas l'absolu et n'avoir que le droit de le posséder, de le connaître et de l'exposer par la science, l'ordre et la vie. Que la théocratie, qui sait très-bien que son principe est la vérité, mette en accord son institution sociale avec son principe. Nous aurons l'ordre parce que nous aurons le dogme social.

§ IV. Et il n'y a là ni un grand effort de logique, ni un grand effort de dévouement à faire au fond.

1° L'autocratie gouvernementale ne tient son autorité effective que de la souveraineté nationale, qu'elle le veuille ou non. Le sacerdoce qu'elle s'unit, la gêne en l'obligeant à des compressions qui font haïr l'autorité royale et la mettent au hasard. D'ailleurs, les souverainetés nationales, excitées par réaction jusqu'à l'autocratie personnelle, les menacent de toutes parts.

2° L'autocratie personnelle ne vit que de l'absolu par la science, qu'elle le veuille ou non. Liberté de la science, liberté de la conscience ne sera-t-elle pas libre d'approfondir ce divin absolu?

3° Et la théocratie qui a voulu vivre de puissance au lieu de vivre d'absolu; sa puissance n'est plus, la théocratie n'est plus, le gouvernement temporel, cette ombre de la théocratie, n'est plus; on lui demande donc de sacrifier deux rêves sacriléges à la réalité du dogme social de son Christ.

Ainsi, homme libre, gouvernement libre, Église

libre. C'est le propre de la liberté vraie d'être liberté pour tous. Les libertés s'enchaînent et s'engendrent comme les servitudes. Toute confusion des droits temporels et spirituels est la base des servitudes. Le respect absolu et la nette séparation sont la base des libertés. Au point de christianisme où en est l'humanité, il faut que la base des libertés, c'est-à-dire l'ordre, lui soit posée; qu'elle voie clair en sa route dans l'ordre, ou qu'elle s'abîme sous la confusion des principes qu'elle n'aura pas su lier, parce qu'elle se sera éloignée de la clef que le Christ lui en a donnée.

CHAPITRE XII.

ACTION SOCIALE DE LA FRANCE.

§ I. Peuples, et vous aussi, rois, voilà ce que la France a tenté et ce qu'elle tente encore de donner par ses méditations, par ses révolutions, par son détachement généreux de soi pour se fixer dans le vrai absolu par les principes sociaux, les institutions sociales et politiques qui en dérivent. C'est parce qu'elle a voulu cette œuvre dans les siècles que vous la regardez agir. Voilà pourquoi elle se soulève en efforts comme une femme à son terme; voilà pourquoi le monde a sur elle des yeux d'anxiété, comme sur une reine en travail. Depuis soixante-dix années elle est dans cette gêne d'enfanter le christianisme social. Et nul pays ne lui peut ravir cette gloire; le gallicanisme lui a placé au sein le germe de cette fécondité. Voilà pourquoi son influence est si réelle et si niée, c'est qu'on ne sait pas d'où vient cette influence. On

l'attribue à des institutions politiques, parce que les hommes voient toujours l'écorce. On voit changer ces institutions politiques, et alors on nie; on s'écrie avec lord Macaulay, dans son *Histoire d'Angleterre* : « La France est un pays où il a fallu sacrifier la liberté pour sauver la civilisation. » On n'y veut plus voir qu'une dictature politique, œuvre transitoire comme le sent si bien son chef. Allez jusqu'au fond, voyez l'institution qu'a apportée avec elle la dernière révolution, la souveraineté de la nation fonctionnant par le suffrage universel. C'est là l'état réel; la forme tend peu à peu à rendre le fond. Ainsi l'on verra de quel bond nous avons dépassé les institutions constitutionnelles pures et combien les peuples ont de marche à faire pour suivre. Croit-on que si la dernière révolution de la France n'était pas venue faire fonctionner ce droit nouveau, établi déjà par celle de 89, la révolution italienne aurait pu s'accomplir? On se trompe. L'Italie, étant mis de côté son courage, l'habileté de ses hommes d'État et la fermeté de son roi, doit sa régénération à la France, non pas seulement par ses armes, mais par cette institution même. Et ne le voit-on pas à la seule hâte qu'a l'habile Angleterre d'en vouloir tirer tous les fruits en se jetant sans précédent et sans logique dans les théories de lord John Russell? L'Angleterre le niera, car ces soubresauts dans un avenir social qu'elle ne voit qu'après coup brisent son influence. Elle le niera, mais elle subira l'influence elle-même, et la voilà

travaillée du principe. Ne le voyez-vous pas, ce principe, tout prêt à faire lever le monde entier comme il a fait dresser l'Italie. Mais tout a ses heures. Les rois ont aujourd'hui leurs heures de méditation et de répit; demain ce seraient les heures des peuples si les rois ne prennent pour charte ce contrat signé par le Christ.

§ II. L'Angleterre ne peut pas dominer les vastes mouvements sociaux qui s'opèrent au nom des principes sociaux, parce qu'elle n'est pas sociale, mais politique; bientôt même elle aura peine à suivre, si elle n'avance, si elle ne change son principe d'action, si elle n'apprend pas pour elle-même et n'apprend pas aux peuples à modifier ses éléments politiques par ses principes sociaux. Aussi elle se tient à l'écart, tâchant seulement à profiter du coup porté.

L'action de la France est plus générale et plus profonde par les principes mêmes qu'elle représente.

Il y a deux manières de modifier les éléments politiques : 1° par l'accord des intérêts, sans remonter aux principes absolus, c'est la modification politique; 2° par les principes sociaux, et c'est remonter aux principes absolus et arriver par là à un accord d'intérêts définitif et solide.

Nous croyons indiquer ici les tendances anglaise et française.

Les deux peuples se pressent à la même action et à la même œuvre avec des forces égales et des génies divers; tantôt amis et luttant d'une ardeur jalouse à

qui fera faire le plus grand pas à la liberté, tantôt ennemis parce que l'un pousse avec une telle ardeur et une vision tellement audacieuse du but, que l'autre ne peut le suivre, et parce que celui-ci, prudent à ménager le présent, ne le veut jamais laisser entamer par l'avenir. L'un a inoculé à l'autre une partie de son génie, sans lui faire perdre ses qualités propres. Leurs luttes ont continué la communication et l'échange des idées, durant le temps qu'on ne communiquait que par les guerres, pour le grand ouvrage qu'ils devaient parfaire ensemble. L'un les pieds dans le passé qui est la solidité de sa marche, l'autre la tête dans l'absolu qui est l'inébranlable de sa mission. L'un patricien consommé et passé maître en l'œuvre des balancements adroits, l'autre dédaigneux de tout ce qui n'est pas la fin de son œuvre ardue et haute, impatient comme d'un frein de toute liberté qui n'est pas dans l'ordre définitif absolu. L'un plus régulier parce que la régularité est son but, et effaçant par degrés et dans le fait seul, sans en savoir atteindre le principe, les anciens esclavages; l'autre aspirant à une fin sociale que le monde n'a pas encore connue, procédant par des élans qui altèrent, montant d'un trait au delà de toutes les libertés patiemment conquises par celui-là et l'entraînant malgré lui parce que, voyant par le principe, il va droit au but. L'un avec un principe social faux trouvant sans cesse des atermoiements par le sacrifice de la justice; l'autre poussé par l'instinct du vrai principe social,

se jetant à travers tout hasard par pure ardeur de justice. Et l'on dirait que Dieu leur a fait des vertus et des vices propres à leur double action : celui-ci personnel et ne travaillant que pour soi et par là ayant la conduite bien pesée, habile à profiter de toute faute et de toute occasion ; celui-là trop fier pour profiter des fautes, même de ses ennemis, généreux, oublieux de soi, et comme se confiant dans la puissance de sa nature et de l'idée qu'il porte. L'un composant avec toutes les anciennes tyrannies et ne faisant qu'une guerre de concordats à l'absolutisme; l'autre les attaquant au cœur et les voulant détruire sous quelque nom qu'elles s'abritent, théocraties, autocraties gouvernementales ou absolutismes. L'un condamné à conserver fatalement la source des vieilles iniquités qui sont son principe même, mais les dissimulant bien et sachant s'en servir comme d'un moyen ; l'autre brisant dès l'abord avec toute injustice et tombant parfois d'épuisement au milieu d'un effort trop précoce, après un bond de liberté dont le monde retentit. Le premier incapable d'absolu, vivant de palliatifs, trompant le monde sur l'absolu par la fausse paix qu'il en donne et se maintenant en un équilibre acheté au prix de tout absolu; le second entraîné par son ardeur de l'absolu à de faux absolus, et courant par là le risque d'en dégoûter le monde, s'y affaisse lui-même un temps pour reprendre, et à chaque effort s'en rapprocher davantage. L'un solide dans les transitions ; l'autre solide, inébranlable et

perpétuel dans sa fin par l'organisation définitive des sociétés dans l'esprit même du christianisme. L'un politique, l'autre social.

§ III. Ce sont donc des idées d'ordre et des idées d'ordre absolu que la France apporte et veut réaliser dans la politique. Elle ne veut tant la liberté que parce qu'elle sent que l'ordre absolu n'est pas sans elle. Et ainsi les révolutions, dont les tremblants et les aveugles s'effrayent et dont il faudrait s'effrayer si elles n'étaient enfin reglées par la loi absolue, sont non pas seulement la promesse, mais la réalisation de libertés nouvelles et d'un ordre solidement assis.

Et voyez son grand instinct de l'ordre à côté de son grand instinct de liberté. Toutes ses œuvres, de quelque genre qu'elles soient, portent la trace de cet ordre, dont elle a tellement le sens, qu'on l'a accusée de ne pas donner assez à la liberté. Voyez-la, d'autre part, dans sa politique, de son plein gré accepter, comme des transitions nécessaires à la grande cause de la liberté dans l'absolu, des états qui sont le sacrifice de sa liberté à l'ordre.

Et c'est de cette nation que les peuples craindraient des révolutions n'aboutissant qu'à la licence? Non. Son but, toujours poursuivi, c'est la loi absolue faite loi sociale, c'est la loi sociale absolue faite loi politique; c'est donc l'ordre aussi absolu que la loi politique le peut permettre; et par conséquent, si l'on se reporte à ce que nous avons démontré, c'est la liberté en toute expansion dans l'ordre.

Or la France ne peut accomplir cette œuvre commencée par le gallicanisme que par le dogme social. Par lui elle établira inébranlable l'institution sacerdotale libre en l'absolu; par lui elle établira sans changément possible la base de l'institution gouvernementale dans la volonté nationale; par lui elle établira la liberté de la conscience et la liberté de la science. Et de ces trois bases sociales elle fera s'épandre sa large, certaine et inébranlable politique.

CHAPITRE XIII.

ESPRIT DES FAITS.

§ I. Si nous considérons les grandes luttes de l'Eglise, au travers de ces principes nous en trouverons facilement l'esprit.

Les persécutions sont la lutte de l'autocratie des empereurs romains contre le dogme social et suivi d'instinct.

Léon III déclaré chef de la république romaine, c'est le commencement de la violation du dogme social qui s'accomplit par les donations de Charlemagne.

La querelle des investitures fut la guerre de l'autocratie des rois et empereurs contre le pouvoir spirituel, juste en principe, mais qui cessait de l'être parce qu'il agissait pour l'agrandissement de la théocratie.

La querelle des Guelfes et des Gibelins fut le com-

bat de l'autocratie des empereurs contre la théocratie des papes, se servant comme moyen de l'indépendance nationale.

La grande lutte de la réforme fut la victoire de l'autocratie des empereurs et des rois sur la théocratie des papes. Ce qui détermina la victoire de l'autocratie gouvernementale fut qu'elle se trouva soutenue par l'autocratie personnelle. Les rois et les consciences excités par les excès de la théocratie, se liguèrent et devinrent également autocrates; les rois en adjoignant le pouvoir spirituel à leur pouvoir; les consciences en déclarant l'évidence personnelle comme cause de la foi. C'était tomber dans un double excès : 1° l'autocratie gouvernementale n'était pas un état plus normal que la théocratie; 2° la foi n'ayant pas sa source dans l'homme, mais dans l'absolu, l'évidence personnelle peut bien être moyen, non cause.

Les différends de saint Louis, de Philippe le Bel, de Louis XIV, de la Sorbonne, de L'Hospital, de toute la vieille France, avec les papes, sont le combat du gallicanisme contre la théocratie.

La guerre de la révolution française contre l'Église est la guerre de l'autocratie personnelle aboutissant à l'autocratie gouvernementale; car, comme l'autocratie personnelle ne peut pas avoir de représentation sociale, il faut nécessairement que, quant à l'institution sacerdotale, elle se fonde, ou dans l'autocratie gouvernementale, ou dans la théocratie.

La guerre que nous avons sous les yeux est, si

l'on considère l'Italie, et spécialement le roi d'Italie, la lutte du gallicanisme allié à l'indépendance nationale, débordant sur l'Italie, comme il a fait sur la Belgique et l'Espagne, car là il y a reconnaissance du pouvoir spirituel, négation seule du temporel; si, au contraire, on considère les dissidents, c'est la lutte de l'autocratie personnelle contre la théocratie.

§ II. Examinons au même jour ce qu'a pu la France éclairée par l'instinct du dogme social; nous verrons, par ce qu'il a fait quand il était lueur dans l'esprit d'un peuple, ce qu'il pourra quand, analysé, connu, certifié, il sera dogme déclaré et appliqué.

La Sorbonne, fondée en 1251, pose le principe de la séparation des pouvoirs, et ses décisions font, presque aussitôt sa fondation, autorité en matière de foi. Saint Louis, en 1269, déclare que la France ne relève que de Dieu seu! La deuxième pragmatique, en 1430, contient la même doctrine et l'étend. Le concordat de 1516 la conserve. En 1682, Bossuet, à la tête du clergé français, résume tout ce précédent en déclarant que saint Pierre et ses successeurs n'ont reçu la puissance que sur les choses spirituelles. Les résultats se font sentir dès le commencement.

L'inquisition ne se peut jamais établir en France. Saint Louis, il est vrai, par un vacillement de vues sur le principe de la séparation des deux pouvoirs, en laissa essayer l'organisation; mais la France ne s'y laissa point prendre, elle comprit que l'interven-

tion spirituelle par le temporel en matière religieuse était aussi contraire au principe que l'intervention en matière civile ou sociale. A des tentatives postérieures, le chancelier de L'Hospital répondit par la proclamation de la liberté de conscience.

Henri IV sentit que le chef du gallicanisme ne pouvait pas être protestant, et tout en même temps il octroya l'édit de Nantes.

Richelieu, si absolu en matière politique, Mazarin, quoique Italien, tous deux, quoique prêtres, comprirent et pratiquèrent la séparation des pouvoirs.

C'est une femme étrangère, et qui ne comprenait pas le sens français, qui a imprimé à la France la tache de la Saint-Barthélemy, durant la jeunesse d'un roi incapable de gouverner.

C'est une femme qui a souillé la France de la révocation de l'édit de Nantes, durant la vieillesse d'un prince découragé.

Ces faits exceptionnels ne prouvent rien contre la marche générale, l'esprit se retrouvant et grandissant à tous les siècles.

Et qu'on le voie : c'est quand, à la fin des croisades, la papauté, enhardie d'avoir vu ces rois et ces peuples se mouvoir à sa parole, veut réaliser le rêve théocratique de Grégoire VII, que la Sorbonne se lève avec la juste balance de sa doctrine, qui ne fléchira ni sous les rois ni sous les papes. De la Sorbonne, l'esprit passe aux parlements, dont l'histoire est

presque la même. Et quand les papes, intervenant dans l'empire, iront y détrôner les princes; quand l'Italie et l'Espagne ploieront sous le joug de la théocratie papale, sous l'inquisition, sous les empiétements de toute espèce; quand, d'une autre part, l'Allemagne et l'Angleterre indignées, se soulèveront et, arrachant le pouvoir spirituel aux papes, le transporteront dans les mains de leurs princes, la France seule, de tous les peuples, donnera cet exemple d'énergique et invincible modération, de conserver intact le principe de la séparation des pouvoirs, et par là de résister également à la théocratie des pontifes et aux appels des autocraties gouvernementales qui n'ont jamais pu prendre pied chez elle. Ses docteurs, ses parlements, ses saints, ses rois, ses évêques, sont unanimes dans les temps. Le gallicanisme n'a donc pas donné à la France une institution sacerdotale, il ne le pouvait pas, pour des causes trop longues à expliquer ici; mais il l'a protégée contre les tyrannies d'un pouvoir sacerdotal défiguré par la théocratie, et il lui a inspiré le principe de la liberté de conscience.

Il n'a pas donné à la France un pouvoir gouvernemental, il ne le pouvait pas non plus; mais il l'a empêchée de transporter l'institution sacerdotale aux pouvoirs, et il lui a inspiré le principe de la souveraineté nationale, puisque, si les droits ne sont pas unis, le droit temporel ne se transfère pas par l'absolu, mais par l'homme, c'est-à-dire par les nations.

Il y a donc un grand sens social dans cette conduite de la France, indépendamment d'un grand sens doctrinal, et par là seul on peut se faire idée de toute la force que le dogme social peut et doit avoir.

§ III. Cependant, constatons ici un fait qui expliquera l'état inexplicable du clergé de la France.

Il faut le remarquer : si la France a su conserver le gallicanisme intact contre la théocratie et contre les autocraties gouvernementales, elle s'est laissée entraîner par l'autocratie personnelle, qui, ne pouvant pas poser en soi le sacerdoce, puisqu'elle est insaisissable à elle-même, est retombée dans l'autocratie gouvernementale, mais par pure forme fatale, d'abord dans l'assemblée nationale par une partie des décisions de la constitution civile du clergé de 1790, puis, et surtout, par la concentration que la Convention fit de tous les pouvoirs dans ses mains, et par le décret de la déité de la raison. Ces excès, que l'enivrement d'une liberté nouvelle n'excuse pas, n'ont pas empêché les principes de la Révolution d'être chrétiens et en accord avec le dogme social, tant il est vrai que l'autocratie gouvernementale n'était pas là comme but, mais par seule impuissance de fixer le pouvoir sacerdotal dans l'autocratie personnelle.

Ils ont eu cependant un funeste résultat : à partir de cette époque, l'esprit du gallicanisme s'est perdu. Le clergé et la majorité des catholiques français, détestant avec juste raison l'autocratie personnelle, ont

confondu le gallicanisme avec elle : ils ont nié la grande et admirable explosion qu'il venait de faire dans la déclaration des droits des hommes, la souveraineté nationale, et sont arrivés, par réaction, à la confusion du spirituel et du temporel, comme la seule garantie possible du spirituel. D'autre part, l'autocratie personnelle s'est irritée de plus en plus de cette attitude extrême. Et nous voyons aujourd'hui les résultats de cette tension, depuis longtemps prévus et annoncés.

Or, qui a raison dans les principes soutenus? Le clergé et les catholiques soutiennent la théocratie; l'autocratie personnelle soutient la division des pouvoirs. L'autocratie personnelle a donc raison quant au principe social soutenu. Où est son tort? C'est de le soutenir au nom du principe avoué ou secret de la déité de la raison, c'est-à-dire au nom de la supériorité de l'homme sur l'absolu, c'est-à-dire par négation de toute idée religieuse. Qu'on le soutienne au nom de la liberté sous l'absolu, au nom de la liberté dans la religion, au nom de la dignité de la religion comme au nom de la dignité humaine, et on le soutiendra au nom du dogme social.

§ IV. Que faut-il donc? ou plutôt encore, que se passe-t-il?

Il faut que les théocraties s'effacent.

Mais est-ce pour qu'elles soient remplacées par des autocraties gouvernementales? Ce serait tourner en un cercle infranchissable. L'autocratie personnelle,

le dogme social, alliés naturels ici, ne s'y laisseront point prendre. Les théocraties tombées, ce sera aux autocraties gouvernementales de s'effacer. Menacées aujourd'hui en qualité seulement d'empires absolus, elles sont déjà tacitement menacées en qualité de pouvoirs spirituels.

Elles tomberont; sera-ce pour les remplacer par l'autocratie personnelle? Ici s'arrête l'action de l'autocratie personnelle. Bonne pour la destruction, car la passion qui la pousse est une force puissante, elle ne peut rien pour l'édification, parce que sans principe, puisqu'elle est sans Dieu, elle est condamnée à périr dans les tortures de sa propre incohérence.

C'est donc ici que le dogme social a toute sa force. Nous faudra-t-il passer par toutes les épreuves? Les théocraties, les autocraties gouvernementales n'iront-elles pas au-devant des conflits qui commencent et se succéderont jusqu'à ce que ce tracé soit accompli? Alors l'humanité instruite verra que l'autorité de l'homme est une autorité factice; que l'autorité de Dieu, qui est celle de la loi, est la seule puissante dans nos sociétés modernes. Elle se rangera d'elle-même dans la liberté sous la loi, c'est-à-dire sous l'absolu; c'est-à-dire qu'elle se réfugiera enfin dans le dogme social du Christ, qu'elle aurait atteint plus tôt si la théocratie de l'Église et les autocraties gouvernementales, qui ont fait réaction contre elle, n'étaient venues l'en éloigner.

§ V. Beaucoup dans le clergé croient à ce bruit

imposteur, que l'Empereur veut unir les deux pouvoirs en sa personne, détruire la théocratie papale pour la remplacer par une autocratie gouvernementale. Or le clergé repoussant le dogme social, en rompant avec le gallicanisme, que fait-il? Il unit les deux pouvoirs en la théocratie. Comme il est patent, et nous le prouverons tout à l'heure, que ces deux pouvoirs unis en la personne des papes troublent l'empire, on songe à sortir de cette difficulté, et on va jusqu'à conseiller l'union de ces deux pouvoirs dans la main impériale.

De tels conseils sont impies; mais le clergé de France et les catholiques y poussent en deux manières : 1° par la confusion des deux pouvoirs en principe; 2° en troublant l'État au nom de cette confusion.

La France doit gémir de voir son clergé abandonner ses anciennes traditions de sagesse, puisque la voie contraire où il s'engage amène de tels dangers intérieurs.

Adopter le dogme social pour le clergé et les catholiques, c'est donc protéger la France contre cette incroyable doctrine de tant d'hérésies : l'union des deux pouvoirs dans les mains des gouvernements.

On voudrait bien être gallican contre l'Empereur et ne l'être plus contre le pape, comme d'autres le veulent être contre le pape et non plus contre l'Empereur. Mais le principe est là, le dogme est là. Tout pouvoir spirituel ne sera que spirituel; tout pouvoir

temporel ne sera que temporel. Vous voulez des biais ici, là on en voudra. Il n'y a pas de compromis avec une vérité.

Être dans les extrêmes n'est pas être dans l'absolu. Être dans l'absolu, c'est être dans la pondération exacte et la mesure vraie des choses. Tout est extrême qui n'est pas dans la loi absolue.

§ VI. Que l'on considère, d'une autre part, par rapport aux gouvernements, l'action du dogme social évangélique, non-seulement les autocraties n'ont plus leur sanction dans son principe qui les condamne, mais elles n'ont même plus de raison d'être.

Et en effet, quand on s'éloignait de la théocratie pour fuir son joug doublement critique, on se réfugiait dans l'autocratie gouvernementale. Là au moins ce n'était pas au nom de Dieu qu'on ordonnait, le sacrilége n'était pas au bout de tout acte de l'homme. S'il y avait tyrannie, ce n'était que celle de l'homme sur l'homme. Mais avec un sacerdoce sans pouvoir, c'est-à-dire proclamant par là même la liberté de conscience, la liberté de la science, qui deviendra la tyrannie pour les peuples? L'autocratie gouvernementale, celle-là même qui avait été son refuge contre la théocratie. Le seul sacerdoce possible sera celui qui, libre sous l'absolu, laissera l'homme libre sous l'absolu. C'est celui que l'Évangile institue.

Ainsi dans la lutte religieuse actuelle, qu'il faut circonscrire, selon qu'il a été dit : lutte de l'autocratie personnelle contre la théocratie, celle-ci fera

tomber l'autocratie personnelle en détruisant son propre excès, et l'équilibre général naîtra du sacerdoce spirituel libre en face de l'humanité libre.

§ VII. Dans cette lutte sacrée, qu'on ne s'y trompe pas, le principe des autocraties gouvernementales est aussi bien attaqué que celui de la théocratie. C'est là le lien secret qui fait tourner les yeux de Rome vers la Russie; mais la Russie d'aujourd'hui n'est plus la Russie d'hier même; c'est là ce qui explique la tendance de certains princes dissidents à soutenir Rome. Cependant il faut dire que les autocraties ne sentent pas jusqu'à quel point profond elles sont attaquées, car elles laissent là théocratie s'éteindre sans secours. Il y a plus; quelques autocraties gouvernementales donnent les mains à cette destruction, espérant atteindre par là le catholicisme lui-même au profit de leur religion d'État, c'est-à-dire de leur influence politique.

Si les autocraties gouvernementales laissent ainsi saper par la base leur principe et restent spectatrices de ce grand apprêt de leur mort, il ne faut pas s'en étonner. Les gouvernants sages sentent d'instinct et quelques-uns s'en rendent compte, que la dignité humaine développée par le savoir chrétien, veut une expansion légitime dans la liberté qui est l'exercice de cette dignité. Or si les pouvoirs spirituel et temporel restent unis en principes, le droit que se réservent les gouvernants de peser sur l'homme, sur sa raison, sur sa dignité, sur sa liberté au nom de l'ab-

solu avoué ou dissimulé, doit nécessairement le jeter dans les excès de l'autocratie personnelle concentrant en soi seule le droit religieux et le droit politique. On sent donc que c'est la licence absolue en politique comme en loi morale et religieuse. Dès là ces gouvernants comprennent que ce n'est pas par le principe de l'union des pouvoirs, mais par le principe de la division des pouvoirs qu'ils doivent assurer l'autorité gouvernementale et, se rangeant les premiers sous la loi absolue de justice, ils ne laissent à l'autocratie personnelle aucun droit d'être, et l'autocratie personnelle s'efface d'elle-même dans la liberté.

C'est donc à bon droit que les gouvernants ne s'effrayent pas de la destruction du principe de la théocratie. Ce principe sans vitalité, comme sans justice est appelé à périr. Celui qui le défendra, soit au nom de l'autocratie gouvernementale, soit de la théocratie, périra avec lui.

CHAPITRE XIV.

DILEMME.

§ I. Je suppose qu'on arrive à détruire la théocratie serrée de si près, qu'en la détruisant on réduise à néant le sacerdoce spirituel libre sous l'absolu. L'autocratie personnelle, l'autocratie gouvernementale se trouvent seules en présence. Alors cesse leur accord apparent né de l'alliance contre la théocratie. Alors commence une guerre d'autant plus implacable que, comme en toutes les questions mal posées, il y a une part de vérité, une part d'iniquité des deux côtés. L'une veut la religion, ce qui est bien, mais la veut tyrannique et subordonnée à son intérêt, ce qui est sacrilége; l'autre veut la liberté, ce qui est juste, mais la veut destructive de la loi absolue, ce qui est insensé.

Qu'arrive-t-il donc? ou l'autocratie gouvernementale l'emporte, et la foi changeant au gré, aux caprices, aux passions des rois, s'impose aux nations

qui se dégradent en perdant l'idée de l'absolu, et les générations passent dans un absolutisme oriental.

Ou l'autocratie personnelle l'emporte, et alors le sacerdoce arraché au pouvoir se détruit. Veut-on le maintenir, il s'établit autant d'Églises que d'individus, autant au moins que de coteries. Chacun fait son absolu à la façon que les anciens faisaient leurs dieux; chaque coterie se fait son prêtre, sanction de ses passions et de ses instincts. On retombe par là, nous l'avons vu, dans une sorte de paganisme déguisé, jusqu'à ce que ces dieux, ces prêtres anéantis sous le ridicule, l'athéisme pratique se changerait en athéisme doctrinal, et les générations passeraient dans la sauvagerie de la licence, pour retomber en un absolutisme final.

§ II. Sont-ce des rêves? Les chrétiens de Russie ont vécu des siècles sous le premier de ces états jusqu'à ce qu'un roi dont le nom mérite d'être placé au-dessus des noms de conquérants, ait pris l'initiative qui doit logiquement amener ses peuples au dogme social. Les chrétiens des États-Unis d'Amérique sont dans une phase commerçante du second état et s'ils n'y veillent, si le dogme social ne les vient sauver, la dissolution commence aujourd'hui. Aussi la théorie de l'esclavage, tranchée par le Christ depuis dix-huit siècles, est remise en question parce que, sans lumière absolue, tout se recommence et se reprend; les solutions ne durent qu'une vie d'homme. Et cette dissolution gagnant toutes les questions les plus sacrées, l'État

ne se pourra maintenir que par des répressions absolutistes ou tombera dans les divisions déplorables l'Amérique méridionale.

Ce ne sont pas des rêves. Napoléon avait posé le dilemme, non pas au point de vue social et religieux, où nous cherchons à le poser, mais au point de vue politique, sous ces mots devenus fameux : République ou Cosaque. Pour nous ce dilemme ne nous suffit pas, une république est ordre ; la question religieuse, les principes sociaux nous ont fait pénétrer jusqu'aux sources du mal. On ne peut plus, après les quarante années qui nous séparent du mot de Napoléon, s'arrêter à la politique, cet extérieur des questions sociales ; le dilemme est donc :

Autocratie gouvernementale ou autocratie personnelle. Dieu exploité ou Dieu nié. Foi imposée et factice ou athéisme. Tyrannie ou licence.

C'est le dilemme où nous enferment les principes sociaux qui font la base de l'institution sacerdotale et tout à la fois de l'institution gouvernementale et nous y périrons si le dogme social ne vient nous en sauver. Ce dilemme explique d'un côté l'âcreté des résistances, de l'autre la violence des attaques, car c'est faire une trop grande insulte à l'humanité de croire que lorsqu'il y a en jeu de si hauts et de si sacrés principes des deux côtés, de croire, dis-je, que ces attaques et ces défenses ne sont que des questions d'intérêts. Ainsi nous l'avouons, quelque triste que soit la lutte, nous ne la voyons pas sans admira-

tion des deux parts, nous plaisant à oublier les hommes qui dans les deux camps méritent le mépris, pour voir l'ardeur et la sainteté des convictions envers deux principes également sacrés, mais qu'on ne sait pas faire coexister, parce qu'on ne les unit pas en l'absolu.

§ III. Et il faut dire que malgré toutes les compressions, tous les efforts, le principe qui gagne pied dans la lutte n'est pas l'autocratie gouvernementale, mais l'autocratie personnelle.

Dès là, quel est donc l'intérêt des gouvernants, sinon de renoncer à leurs droits d'autocratie gouvernementale pour se garantir d'être emportés par l'autocratie personnelle dans la licence. Les intelligents le sentent, ils essayent ici et là des remèdes, des constitutions, ils lâchent la main, la reprennent, ils sentent la nécessité de la position et en même temps le torrent qui les traîne.

La question est insoluble, encore un coup, tant que le monde ne partira que des principes sociaux sur lesquels il se base; tant qu'on n'admettra pas le dogme social comme le principe social nouveau et unique, tant qu'on ne le fera pas dogme social dans toute la force du mot. On oppose sans cesse théocratie à autocratie gouvernementale ou personnelle; théocratie et autocratie gouvernementale unies, à autocratie personnelle, ce sont ces trois principes qu'on unit, qu'on sépare, qu'on mélange sans fin et dont on tire toujours la discorde. D'autre part, on ne connaît

pas le dogme social, si ce n'est par le gallicanisme, dont on n'a même pas analysé toute la portée qu'il a eue. Les gouvernants ne le considèrent que comme une arme utile contre les empiètements du pouvoir religieux; le pouvoir religieux ne le considère que comme une arme utile contre les empiètements du pouvoir temporel; et d'ailleurs en son développement le gallicanisme est plutôt un certain nombre de déductions tirées d'instinct, qu'un corps de doctrine solide et suivi. J'ai cherché à établir la différence du gallicanisme et du dogme social, à montrer que ce dernier était un principe social, et je crois l'avoir établi en en faisant voir le principe métaphysique dans le christianisme, l'institution dans les paroles du Christ, les conséquences dans les institutions sociales et les politiques. J'aurais pu également en montrer l'influence dans la législation et les mœurs, mais cette question, accessoire pour cet écrit, m'aurait entraîné trop loin.

§ IV. Par le dogme social, on renonce donc aux trois principes qui ont régné jusqu'ici sur le monde, théocratie, autocratie gouvernementale, autocratie personnelle; ils sont détruits, nous n'avons plus à les accorder; ils sont remplacés par sacerdoce spirituel libre, conscience libre sous l'absolu, autorité basée dans les souverainetés nationales. Et tout cela fait, non par des mots, des espérances, des conseils de morale, mais par des institutions. Celle du sacerdoce spirituel déclarant les droits de la conscience; celle

des souverainetés nationales qui déjà fonctionnent et appellent ce couronnement nécessaire; celle de la liberté sacerdotale, que nous chercherons à garantir au livre suivant. Le Christ ne nous a-t-il donc pas donné le principe social dont relèvent les destinées des peuples?

§ V. Étant posé ce dilemme : absolutisme ou licence, et la licence qui l'emporte; étant reconnu, le sentiment qu'en ont les gouvernants, n'est-il pas, appuyons-y, de leur intérêt et de leur sagesse de monter droit à la source? On ne peut pas faire de la politique d'expédients depuis que la France a posé au monde les questions sociales, il faut donc, pour faire une politique qui ait de la portée, remonter aux principes sociaux, et l'on ne peut monter aux principes sociaux sans monter à la question religieuse, qui domine toujours les sociétés, comme nous l'avons vu, et par ses conséquences générales, et par l'institution sacerdotale, sans faire, en un mot, le chemin que nous avons essayé d'éclairer. Les principes religieux sont le cœur des principes sociaux, la politique en est l'écorce; ensemble, ils sont le grand arbre des civilisations.

Qu'on le voie, la question prise à sa source se simplifie. On n'a plus que quatre éléments à mener en main. Les esprits qui ne savent pas remonter aux principes se perdent facilement dans les courants divers, des mille conséquences dont ils ne voient pas le lien et l'enfantement. Ici quelques principes à faire jouer

en leurs évolutions et développements nécessaires, en serrant court la logique, et tout s'éclaire. Nous avons vu ce que chacun de ces principes nous donne comme conséquence, sauf quelques-unes que nous allons encore étudier pour la théocratie ; nous avons vu leur principe métaphysique ; nous avons vu leur mécanisme politique. Nous avons donc dans la main en raccourci toute la grande lutte qui se fait dans le monde, tantôt sous un nom, tantôt sous un autre. Les politiques y voient absolutisme ou république; les philosophes, panthéisme ou personnalité divine; les socialistes, richesse ou pauvreté ; les ultramontains, gouvernement temporel ou dépouillement. Le dogme social, avec ses conséquences nécessaires, peut et doit accorder ce tout de colères, de haines, de défiances, de guerres et d'impiétés.

CHAPITRE XV.

DOGME SOCIAL DANS SON JEU.

§ I. Le dogme social n'a pas à choisir entre la théocratie, l'autocratie gouvernementale et l'autocratie individuelle.

Il est avec les rois, qui arrêtent toute théocratie;

Il est avec le sacerdoce, qui arrête toute autocratie gouvernementale;

Il est avec l'autocratie individuelle, qui détruit théocratie et autocratie gouvernementale.

En un mot, il les détruit toutes les trois; mais comment?

Si l'autocratie gouvernementale, la théocratie, l'autocratie individuelle veulent la suprématie sur l'absolu; le dogme social est contre les rois, les papes et la raison Dieu. Gardant la ferme balance entre ces trois excès, non par un compromis impossible, mais par la négation de chacun des trois, il les pousse à

une égale reconnaissance de l'absolu, qui, faisant leur confusion, fait leur paix.

Le dogme social ne soustrait rien à la théocratie pour le transporter à l'autocratie gouvernementale ou personnelle, et réciproquement. Il leur enlève à toutes les trois, de droit absolu et divin, l'absolu pour le placer hors et au-dessus de leurs audacieuses profanations et de leurs basses atteintes.

Que si la théocratie veut laisser libre sous l'absolu l'esprit de l'homme dont la liberté est l'essence et la loi même de production, le dogme social est avec la théocratie.

Que si l'autocratie gouvernementale laissant vivre les hommes sans intermédiaire entre leur âme et Dieu, admettent Dieu comme principe de leur autorité morale, l'homme comme principe de leur autorité effective, il est avec l'autocratie gouvernementale.

Que si l'autocratie individuelle ne veut pas mettre le moi humain au-dessus de l'absolu et de la loi absolue, mais déclarer qu'elle n'est que par l'absolu, il est avec l'autocratie individuelle.

En un mot, le dogme social est avec sacerdoce libre, souveraineté nationale, conscience libre, science libre. Et que l'homme l'entende bien, il n'y a pas à choisir, ce n'est pas un droit purement facultatif, c'est un devoir, car l'esprit humain n'a qu'à ce prix la liberté de conscience, qui lui permet de réaliser ce lien avec l'absolu, qui est le premier de tous ses devoirs,

et, par là, de s'attacher directement à son Dieu. Aussi c'est là un dogme social.

§ II. Entre l'autocratie personnelle, la théocratie, l'autocratie gouvernementale d'une part, le dogme social de l'autre, la question est ainsi posée :

Y a-t-il un Dieu?

L'autocratie personnelle est athée. Elle veut détruire l'institution religieuse; elle est logique; car l'homme est dieu et chacun est son propre dieu, sa loi religieuse et gouvernementale, nous l'avons vu.

Mettons les doigts dans nos plaies, ravivons-en les douleurs pour faire sentir tout le besoin de la guérison.

De l'autre côté on affirme Dieu. Mais la théocratie et l'autocratie gouvernementale arrivent à le nier comme l'autocratie personnelle, car elles se mettent au-dessus de l'absolu ainsi qu'il est constaté. Partout où elles sont passées, elles ont engendré les mêmes résultats que l'autocratie personnelle, c'est-à-dire, l'athéisme.

Ainsi, bien qu'au point de départ, l'autocratie personnelle et la théocratie et l'autocratie gouvernementale semblent être les opposés l'une de l'autre pour qui regarde superficiellement, elles sont les mêmes au point d'arrivée, et cela, parce que au fond elles ont un principe unique comme nous l'avons constaté ; subordination de Dieu à l'homme, anthropocratie.

Nier ou affirmer Dieu est indifférent, si on le subordonne à l'homme. L'un est l'hypocrisie de l'an-

thropocratie, l'autre en est le cynisme, voilà tout. L'un annihile Dieu en s'en servant, l'autre l'annihile purement et simplement. L'autocratie personnelle, c'est toujours le décret de la Convention, la déesse Raison, l'homme Dieu. La théocratie et l'autocratie gouvernementale, c'est toujours la foi à l'infaillibilité impériale ou papale gouvernementale. Ainsi, foi en soi-même, foi en l'autorité, jamais foi en l'absolu.

Le véritable, le seul opposé aussi bien des théocraties et autocraties gouvernementales que de l'autocratie personnelle, est donc : la liberté sous l'absolu. C'est là l'essence du dogme social. Tout est excès hors du dogme social; tout est absolutisme ou licence, parce que tout se fait en dehors de la loi absolue qui est la loi de vérité, tout se fait par l'homme en dehors de Dieu.

§ III. Que les théocrates y regardent. Le dogme social c'est Dieu reconnu, c'est l'institution religieuse basée dans la certitude.

Que les autocrates personnels y voient. Le dogme social, c'est la liberté de conscience, c'est la liberté civile et politique basée dans les institutions par la séparation des pouvoirs.

Que les autocrates gouvernementaux y voient. Le dogme social, c'est l'autorité basée dans les droits et devoirs transmis à un délégué exprès ou tacite, droits et devoirs dominés par la loi absolue.

Si l'élément Dieu est retranché des sociétés, les principes absolus qui y tiennent se détruisent.

Arracher le sacerdoce à l'homme l'exerçant en son nom, sous titre de théocratie, autocratie gouvernementale ou personnelle, le confier à une institution libre des hommes, libre des gouvernements, parce qu'elle relève de l'absolu, sans possibilité de peser sur les hommes et sur les gouvernements, parce qu'elle reste à jamais sans autorité effective; c'est l'institution dominatrice de toutes les institutions sociales, sans laquelle la liberté ne se pourra jamais établir, et dont elle découle aussitôt que l'institution fonctionne.

Par elle, plus d'autorité effective transmise par Dieu, par conséquent, plus de théocratie, plus d'autocratie gouvernementale; plus d'autorité transmise par droit divin, par conséquent, plus de transmission de droit à l'absolutisme, plus de raison d'être à l'absolutisme. L'autorité effective attribuée à l'homme, dans le sens que nous avons vu et transmise aux délégués tacites ou exprès, c'est la liberté.

Mais, est-ce que le dogme social puissant contre les autocraties gouvernementales et la théocratie, sera impuissant contre l'autocratie personnelle? Sommes-nous dans la nécessité de détruire toute idée religieuse pour détruire les théocraties et autocraties gouvernementales? De supprimer Dieu pour rendre l'homme libre?

Qu'à Dieu ne plaise. Le sacerdoce spirituel ne peut atteindre, il est vrai, les consciences par la coaction; il les laisse libre dans la science, la pratique morale, la foi; mais ce n'est pas qu'il leur reconnaisse en prin-

cipe le droit de faire à leur caprice une science ou loi morale, une foi; mais il leur reconnaît l'exercice de leur liberté en ces matières, à la façon de l'absolu lui-même, bien que toute violation de la loi absolue constitutive de science, loi morale, foi, soit une atteinte à l'absolu.

Quant aux gouvernants, concentrant en eux les droits et devoirs des hommes, ils ont l'autorité effective pour les faire respecter, et le droit de légitime défense leur est transmis avec les autres; celui-là seul suffirait pour leur conférer autorité.

Ainsi les gouvernants ont autorité effective; le sacerdoce a son Dieu, c'est-à-dire l'absolu, la loi absolue, qu'étant libre des hommes et des pouvoirs, il peut, il doit, et jusqu'au martyre, sans cesse annoncer et prouver, qu'il doit honorer par le culte.

Ainsi les rois ne peuvent attaquer le sacerdoce sans que les consciences, c'est-à-dire la souveraineté nationale se révolte; ainsi le sacerdoce ne peut attaquer les rois, par cela qu'il n'a pas d'autorité effective. Il ne peut empiéter sur eux, parce que le dogme social étant reconnu et ayant sa base dans les paroles du Christ, tout empiétement devient une violation religieuse.

Ainsi la conscience est libre devant le sacerdoce et devant les rois; les rois étant par là forcés à des institutions s'accordant avec leur principe; le sacerdoce étant tout spirituel, c'est-à-dire laissant libres la science et la conscience.

§ IV. D'ailleurs, les rois ont intérêt au sacerdoce spirituel libre, parce que le sacerdoce, représentant la loi absolue de morale et d'ordre, est un puissant auxiliaire de moralisation, de paix par la loi absolue elle-même. Les hommes ont intérêt au sacerdoce libre pour la même raison et, aussi, parce que le sacerdoce représentant l'absolu morale et justice, le représente vis-à-vis des rois comme vis-à-vis des consciences. Et dès là, rois et consciences se trouvent les alliés naturels du sacerdoce libre sous l'absolu. Quant au sacerdoce, il a également intérêt à ce changement, puisqu'il y gagne la force morale à laquelle seule il peut et doit aspirer. Mais nous l'étudierons au livre suivant.

Le dogme social reconnu est la garantie de la liberté du sacerdoce, son impuissance à être théocratie.

Il est l'autorité des gouvernants, leur impuissance à être autocratie gouvernementale.

Il est la liberté de la conscience, son impuissance à être autocratie personnelle.

On ne peut arriver à la théocratie et par là à l'absolutisme qu'en le violant ; à l'autocratie gouvernementale, et par là encore à l'absolutisme qu'en le violant. Cette violation générale en tous ces sens divers, dans tous les États du monde est la cause, on pourrait presque dire unique, tant elle engendre tout mal, en remontant à la métaphysique, en descendant à la politique, est tout au moins la cause plus générale des perturbations de notre temps.

§ V. C'est donc devant l'absolu seul que s'arrêtent théocratie, autocratie gouvernementale et autocratie personnelle. On ne les accorde pas l'une par l'autre par des concessions réciproques, on les accorde par ce qui est la condition même de la vie des consciences, du sacerdoce, des gouvernements, par la loi absolue. Ainsi tomberont toutes les barrières que les théocraties, les gouvernants, l'homme lui-même placent entre lui et Dieu. L'absolu est la barrière de tous, ou plutôt est la vie de tous, et tous se retrouvent et se relient dans et par l'absolu fait loi par la foi, par la science, par la justice, par l'ordre.

Pesez, analysez ces principes, c'est là qu'ils mènent. Pesez, analysez ces institutions, c'est là ce qu'elles réalisent; sacerdoce spirituel libre, autorité par souveraineté nationale, conscience libre; c'est l'absolu s'inoculant dans le monde par la loi.

Je veux encore un coup qu'on n'admette pas les dogmes chrétiens, on sera forcé de convenir que le sacerdoce spirituel libre sous l'absolu, est la seule institution sociale du sacerdoce, qui conserve tout à la fois la liberté de la conscience et la dignité de l'absolu. Qu'on la considère à ce point de vue, c'est la plus noble, la plus haute et la plus juste idée qu'on puisse concevoir. Il n'est personne qui ne la veuille établir! Et d'ailleurs, répétons-le une dernière fois, on ne peut anéantir le sacerdoce, on ne peut le donner aux rois; il faut donc avoir un pouvoir spirituel qui en soit dépositaire et qui ne soit pas roi. Jamais vous ne

sortirez de cette conclusion sans anéantir l'absolu d'un côté, la liberté de conscience de l'autre. L'institution sociale d'un sacerdoce spirituel libre, est non-seulement une haute et noble idée, mais la seule possible. Si le sacerdoce spirituel libre n'avait pas été institué par le Christ, il faudrait le créer pour la sauvegarde des sociétés, la dignité de l'homme et de l'absolu. Le sacerdoce spirituel libre sous l'absolu par le dogme social, c'est cette Église, contre laquelle les siècles ne prévaudront pas.

On faisait jurer aux papes à leur avénement de ne rien distraire des États de l'Église; ce qu'on doit leur faire jurer, c'est le respect du dogme social. Et ce ne serait pas assez; les rois comme les papes devraient prêter ce serment solennel.

§ VI. Ce sont les principes; l'humanité les applique quand et comment elle peut, aveugle passionnée, marchant aux tâtons de son instinct. Mais qu'elle s'en rende un compte exact par le dogme social constitué. Toutes les vérités essentielles à la vie des nations formeront comme de vrais dogmes sociaux ou lois intransgressibles et nécessaires, et ce code sacré de principes absolus, nés du dogme social du Christ, assurera la marche de l'humanité dans la certitude, c'est-à-dire le progrès dans la loi asbolue.

Non, rien n'arrêtera les principes du Christ; ni la théocratie, ni l'autocratie gouvernementale, ni l'autocratie personnelle. Le Christ l'a dit et ceux qui ne croient pas à sa parole croiront à la sagesse de ses

institutions et de ses principes. Quoi ! l'Église serait venue sans cesse présenter à l'homme la loi absolue et sans cesse lui crier : tu en es incapable ! Elle serait venue depuis dix-huit siècles prêcher devant les peuples et les rois ces principes éternels et sacrés découlant de la nature de l'homme et par là de la nature de Dieu ; l'homme l'aurait crue, aurait refait ses opinions, ses mœurs, ses convictions, et quand il voudrait appliquer ces mêmes principes, réformer ses institutions brutales et primitives, nées du droit de la force, sur les dogmes mêmes et sur le droit de justice, sur le lien de l'homme avec son Dieu, l'Église se lèverait contre lui, lui serait le premier des obstacles et ferait surgir tous les autres au mépris de l'Évangile, toujours annoncé et toujours violé ! Les principes ont passé dans le sang des hommes.

CHAPITRE XVI.

L'EMPEREUR PAPE.

§ I. On a conseillé d'ériger une autocratie gouvernementale en France ; on a voulu que l'empereur fût pape. Cette idée peut être d'un politique, non d'un homme qui comprend les principes philosophiques et sacrés de la liberté humaine, ni les moyens de les faire respecter, pas plus qu'il ne comprend les principes des sociétes modernes, les principes qui sont la force de la France. Il y a là négation de toute liberté de conscience, négation du dogme social. Il faut parler de cette question, bien qu'il semblerait inutile, parce qu'on paraît s'y attacher en la reproduisant. La première brochure qui ait été faite sur la question religieuse finissait en laissant tomber cette idée qui a été relevée depuis. Les hommes qui ont émis cette pensée ont été aveuglés par les embarras intérieurs où nous jette l'ultramontanisme, et ils ont roulé

comme tous dans le cercle fatal où roule le monde en dehors du dogme social. On veut vaincre une théocratie, on crée une autocratie gouvernementale et l'on n'y trouve pas d'autre moyen.

Si l'on arrache le pouvoir spirituel au pape, la papauté n'a plus de raison d'être, c'est sa destruction. On peut s'emparer du pouvoir temporel au profit de deux principes : au profit de l'autocratie gouvernementale ou au profit de l'autocratie individuelle. Si on s'en empare au profit de l'autocratie individuelle, le pouvoir spirituel est retranché purement et simplement, le prêtre n'existe plus. Or nous avons vu que cela était impossible. Si on s'en empare au profit de l'autocratie gouvernementale, on fonde une véritable théocratie par le pouvoir civil au lieu de la fonder par le pouvoir religieux, on n'a donc rien gagné.

Que les politiques considèrent que c'est un puissant moyen de gouvernement que cette union des deux pouvoirs. C'est par là même que la France n'y consentira jamais; car conférer aux princes les moyens de gouverner, n'est pas leur conférer les moyens d'opprimer. Un pareil état de choses serait le déshonneur de la patrie et de celui qui la commande. Si jamais la France le subissait, il faudrait renoncer à sa patrie; car voilà le dilemme où l'on serait enfermé par le principe et par ses conséquences éventuelles.

Ou il y a nécessité de renier la vérité absolue sous la pression gouvernementale,

Ou il y a nécessité de renier le gouvernement pour rester attaché à la vérité absolue.

Comme le droit à la vérité absolue est un devoir nécessaire, c'est donc au gouvernement qu'il faut renoncer, et comme la France serait assez basse pour se soumettre à un tel principe, c'est à la France elle-même qu'il faudrait renoncer ici. Qui mettra en balance la vérité absolue et la patrie, ne connaît pas ses devoirs. Être Français n'est plus rien, s'il faut pour l'être renoncer au vrai absolu. Qu'on règne sur la France déserte d'hommes si on la veut déserte de Dieu.

§ II. Je ne défends pas ici telle ou telle foi, je défends la liberté de conscience. S'il y a des peuples qui ploient tout, aussitôt qu'ils sont en face de la politique et de l'intérêt de leur patrie, jamais la France n'y saura plier la vérité absolue sur laquelle sont basés sa politique, sa force, son influence, sa législation, ses principes sociaux, sa philosophie, par l'instinct séculaire du dogme social.

§ III. Et d'ailleurs qui déclarerait la légitimité de l'action des pouvoirs spirituel et temporel dans la main du gouvernement?

Serait-ce la volonté de l'Empereur? Jamais je ne croirai qu'un homme qui a ses traditions, dont l'oncle a rendu à la France sa dignité religieuse, qui, plus que cela, a montré par son génie propre du gouvernement qu'il connaît la France et son époque, qu'il a profondément analysé les causes de l'influence

de la France, qui dans ce moment même montre plus encore : qu'il sait sacrifier sa propre puissance aux principes absolus, jamais je ne croirai, dis-je, qu'il commette une faute qui serait l'abaissement de l'influence française au dehors, l'abaissement de sa propre puissance au dedans, l'abaissement de l'esprit et de la moralité de la nation.

Nous citera-t-on l'exemple de l'Angleterre?

Ira-t-on mettre la politique de la France à la remorque de celle de l'Angleterre? Cela est bon pour les races molles qui n'ont compris ni la nation française ni les causes d'influence qu'elle porte en elle.

La France est en avant de l'Angleterre, parce que la France, ainsi que nous l'avons vu, possède la vérité irraisonnée encore, c'est-à-dire incomplète et incertaine dans ses applications, mais réelle des éléments sociaux, la liberté de conscience, la souveraineté nationale. L'Angleterre ne possède la vérité d'aucun de ces éléments qui font la vie du monde moderne, parce que son principe social est faux, et tant que ce principe ne changera pas, elle n'aura pas la vérité des éléments sociaux. Quelque habiles que soient ses balances politiques, on verra combien elles sont de peu quand la France, maîtresse des éléments sociaux, par un principe social qui les certifie, en aura tiré les conséquences légitimes. La France tiendra longtemps l'Angleterre sous son influence comme elle la tient aujourd'hui par ces deux questions mères. Enlever à la France le principe du gallicanisme en y

érigeant l'autocratie gouvernementale, c'est remplacer le principe social vrai de la France par le principe social faux de l'Angleterre, c'est détruire les principes sociaux dans le monde pour les remplacer par des principes tout politiques, ou plutôt c'est courir le risque de les voir proclamer par quelque autre peuple qui se mettrait ainsi à la tête de la civilisation ; c'est imiter l'Angleterre dans ce qui fait sa faiblesse et non dans ce qui fait sa force ; c'est s'affaiblir à jamais vis-à-vis d'elle et partant vis-à-vis du monde, car c'est enlever à la France ce qui est sa force vis-à-vis de l'Angleterre et du monde.

Au contraire, corroborer ce principe vague du gallicanisme par le principe du dogme social enfantant les conséquences que nous avons vues, et tant d'autres que nous ne pouvons même pas indiquer dans cet aperçu, c'est séparer sa politique de celle de l'Angleterre ; c'est par la gravité des questions résolues et la puissance de leurs conséquences, réduire son influence dans le monde à ce qu'elle doit être, celle d'un principe secondaire, admirablement conduit, mais secondaire. C'est assurer à la France son rôle social et le rendre clair et impossible à nier.

Un gouvernement puissant et bien établi en France, connaissant les causes d'influence de la France, s'en servant avec modération, peut et doit être la première force du monde. Je crois donc que le haut esprit de l'Empereur, s'il ne s'arrêtait pas par respect de l'idée absolue, s'arrêterait devant la puissance que cette

idée communique à la France et par conséquent à son propre pouvoir. Je n'aurais nulle foi dans l'élévation de sa raison, que j'aurais foi dans la pénétration de sa sagesse.

Quelque opinion qu'on ait sur la politique de l'Empereur, on ne peut nier qu'elle soit profondément nationale, cela seul doit convaincre. Il n'y a pas de politique nationale en France sans que les principes du gallicanisme soient suivis d'instinct ou en connaissance. Pour nous l'Empereur a le sentiment du dogme social, nous n'en doutons pas à le voir agir. Peut-être la gloire lui est-elle réservée de le proclamer dogme et d'appeler par là les peuples à l'affranchissement pacifique actuel de la théocratie, à l'affranchissement futur des autocraties gouvernementales, comme aussi à l'affranchissement de l'autocratie personnelle, cette vaste plaie de la science et de la foi, de l'ordre des sociétés et de la liberté, de la religion et de la raison.

§ IV. Mais si le suffrage universel imposait à l'Empereur cette décision pour ramener la paix dans l'Empire ?

Nous l'avons déjà montré, toute autocratie gouvernementale, quelle qu'en soit la source, est une usurpation sur l'absolu et, partant, sur la conscience et la dignité humaine, qu'elle vienne d'un gouvernement populaire ou de la volonté d'un seul. Autant le suffrage universel est juste, quand par lui on statue sur l'organisation politique, sur les intérêts d'un peu-

ple, autant il devient odieux et impuissant tout ensemble, s'il faut par lui trancher des principes qui mettent en jeu l'absolu. Que l'on décrète pontife un empereur ou un gouvernement, on a décrété par là même l'abolition de l'absolu au nom de l'intérêt gouvernemental. Le pontificat devient un moyen de gouvernement, et l'idée de l'absolu représentée par le pontificat devient le jouet des hommes. Qu'ils y prennent garde, bientôt ils seront écrasés sous elle, car elle conserve malgré tout sa puissance. Aux mains d'un homme, cette idée est la plus terrible arme contre les hommes; cette idée ne peut être que dans les mains de Dieu.

A Rome la patrie était Dieu; les empereurs représentant la patrie furent dieux, vous en savez les effets.

L'idée divine par sa force absolue est la garantie et la sauvegarde contre les tyrannies des pouvoirs; ne la livrez donc pas aux pouvoirs.

Si vous livrez l'absolu aux pouvoirs, quelles restrictions y pourrez-vous apporter? L'absolu de la science, l'absolu de l'art leur seront livrés. Et de même qu'il n'y aura pas de vertu sans laisser-passer du gouvernement, il n'y aura plus de vérité ni de beauté contre son véto. La théocratie papale nous en a fourni de tristes exemples.

Hommes, ne touchez jamais à l'absolu pas plus pour le confier aux autocraties gouvernementales que pour le dominer par l'autocratie individuelle. Vénérez sans comprendre si vous n'êtes pas assez instruits. Ne

laissez jamais les hommes y porter une main sacrilége, car bientôt vous seriez les victimes du sacrilége commis ou consenti par vous.

Est-ce vous qui avez fait le bien, le juste, le parfait, l'absolu ? Non. Vous sentez que le bien, le juste, le parfait, l'absolu sont au-dessus de vous, même quand vous êtes dans le bien, le juste, le parfait et l'absolu : vous sentez que vous n'y pouvez rien changer, qu'y toucher c'est en faire le mal, l'injuste, l'imparfait ; vous sentez que mille hommes n'y ont pas plus droit qu'un seul, que tous les hommes n'y ont pas plus droit que mille. Vous dites : cela est juste, et ce n'est pas vous qui prononcez, mais le juste qui est en vous. C'est la plus belle et imprescriptible puissance de l'homme ; elle est de l'essence de sa nature, de telle sorte qu'il ne penserait même pas si l'on pouvait parvenir à la lui arracher. Oui, rien n'est plus beau que d'entendre l'homme dire : cela est parfait, cela est divin, car c'est le parfait et le divin qui s'échappent de lui pour le dire, et il n'appartient à nul homme de le lui enlever qu'en lui enlevant la raison ou la vie. N'allez donc pas mettre entre les mains des pouvoirs la puissance de faire le juste, le parfait, l'absolu, le divin. En réalité vous ne la leur donneriez pas, vous ne pourriez arracher le divin de vos têtes et de vos cœurs, pas plus que vous ne pourriez l'arracher à l'infini pour en couronner la tête et en armer le sceptre d'un homme ; il n'aurait reçu que le pouvoir de vous torturer à son gré au nom de l'absolu.

§ V. Or, je le demande : est-ce quand ce principe tombe par désuétude, ou se relâche devant le sentiment chrétien, même chez les peuples où il a déjà une vie ancienne ; est-ce alors que l'opinion moderne mûrie par les événements arrive à considérer la séparation des pouvoirs comme un dogme social, que l'on pourrait songer à créer une nouvelle autocratie gouvernementale, et cela chez le peuple dont les rois se sont toujours gardés de cet excès et qui a été le représentant comme consacré de ce principe ?

Il suffirait qu'une pareille doctrine parût impressionner en France pour réveiller le sentiment du divin endormi peut-être dans les cœurs. Toutes les philosophies, toutes les sciences, tous les arts représentent un absolu ; la liaison de l'absolu et du divin ouvrirait les yeux de tout ce qui pense, de tout ce qui sent et, les uns défendant leur Dieu, les autres défendant la vérité absolue, tous se lèveraient contre la plus insensée et la plus impossible des usurpations.

CHAPITRE XVII.

A L'EMPEREUR.

Et maintenant, ô Majesté, c'est à vous que je parle, s'il est vrai que cette pensée ait pu effleurer votre esprit. Je vous le demande au nom de la France, au nom de l'humanité; vous avez la force, faites-en le noble usage qu'on vous en a déjà vu faire et jusqu'aux régions infranchies; je vous le demande et je vous dis le mot en rougissant : pitié pour la pensée humaine. Vous avez trouvé l'esprit humain ébranlé dans certaines de ses attaches avec l'absolu, ramenez-le à son principe au lieu de l'en séparer en vous interposant entre eux. Il y a encore bien des liens qui, loin d'être brisés, se sont solidifiés en l'absolu. Que ces sciences, que ces arts dont il est si fier à juste titre, soient les traits qui l'unissent à son Dieu. Quel souverain eut autour de lui plus de grands artistes et de grands savants, plus de grands poëtes, plus de grands penseurs? Il faut remonter dans les siècles pour trou-

ver qui les dépasse. N'abaissez pas l'esprit humain en lui enlevant le divin pour l'attacher à votre épée. Le divin est l'inspiration de toutes les grandes œuvres, de tous les grands dévouements, de toutes les grandes pensées, car il contient en lui tout l'absolu que le savant, l'artiste, le penseur, l'homme de vertu et de sacrifice cherchent à réaliser par lambeaux.

Relevez et placez haut ce divin qui nous passe et vous passe de toute la grandeur de son absolu. Que le gardien des lois par la foi, par la vérité toujours prêchée, soit à la place qu'il doit occuper. Souverain curateur des âmes, qu'il ne soit sujet d'aucun empire et que libre de tous, dans une divine indépendance de tout soin terrestre, il soit aux rois et aux peuples le rappel vivant des lois de l'absolue justice et de l'absolue vérité.

O Majesté, vous êtes fils du dogme social par le gallicanisme et la souveraineté nationale qui l'appellent. Prononcer l'union des pouvoirs en votre main, serait donc détruire la tradition sacrée que la France est allée chercher aux mains mêmes du Christ ; ce serait détruire le principe de sa marche dans les temps, le principe de son influence sur les peuples sans lequel vous ne seriez pas le grand et le fort parmi les souverains ; ce serait détruire, si elle peut l'être, la civilisation par la France ; ce serait plus encore que toutes ces fautes, ce serait renier le père de la semence duquel vous êtes sorti.

LIVRE IV

THÉOCRATIE ET SACERDOCE SPIRITUEL LIBRE

CHAPITRE I.

LE GOUVERNEMENT TEMPOREL DES ÉTATS ROMAINS.

Par ce qui précède on a vu que le principe social de la théocratie était faux et qu'il engendrait une métaphysique et une politique également fausses.

Me dira-t-on que la théocratie s'est éteinte le jour où Charles-Quint, habile à tirer parti d'un coup que le connétable de Bourbon n'avait pas fait pour lui, a atterré les papes dans Rome ? Dira-t-on que l'Église a oublié son grand rêve, dont le haut sens chrétien des temps modernes l'a fait descendre définitivement et plus inébranlablement que les armes de l'indompté connétable, pour sa dignité, pour la nôtre, pour celle de la religion ? Dira-t-on qu'elle s'est résignée à vivre dans son gouvernement d'Italie ? On oublie qu'il y a moins de trente ans l'inquisition existait encore en Espagne ; on oublie qu'elle est en principe à Rome ; on oublie que la transmission du pouvoir par droit

divin est un droit que Rome s'attribue ; on oublie que la théocratie, pour être circonscrite dans le petit État romain, n'en fonctionne pas moins ; on oublie qu'elle s'attribue des droits sur la pensée, et que le principe est tellement vivace que les publicistes catholiques de ces derniers temps, qui ne voient pas avec cet œil tranchant du Christ divisant les pouvoirs, sont toujours, malgré eux, entraînés à soutenir les théories qui de près ou de loin mènent à la théocratie par l'absolutisme, par la confusion des pouvoirs.

Occupons-nous donc de ce dernier vestige de la théocratie, le gouvernement temporel à l'état restreint. Voyons par là quels sont les derniers dangers de la théocratie, les moyens d'assurer la liberté du sacerdoce spirituel libre, et les devoirs de l'Église dans ces graves conjonctures.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le gouvernement temporel n'est pas un fait providentiel, mais humain.

On dit : le gouvernement temporel est un établissement providentiel, providentiellement destiné à garantir la liberté de l'Église, par conséquent, providentiellement respectable ; et par conséquent, s'élever contre le gouvernement temporel, c'est s'élever contre l'action même de la Providence divine.

On joue sur le mot providentiel, de cette sorte

qu'on détruit le dogme catholique de la Providence. Providentiel contient tout événement, en ce que Dieu est le principe de toute force, et qu'aucune force ne s'exerce sans que le principe ne communique la puissance de l'exercer. Mais providentiel contient tout événement à titres divers : les uns, produits de Dieu ; les autres, produits des causes secondes et permis par Dieu. C'est la doctrine de saint Augustin (*Quest.*, liv. LXXXIII, 9, 24); de Bossuet (*Politique sacrée*, liv. VII, art. 6, prop. 6); de saint Thomas (*Somme*, quest. CIII, art. 7). Toute autre doctrine pousse au fatalisme, et beaucoup y tendent dans notre époque en exagérant l'action divine. Il ne faut pas se hâter de dire : ceci est providentiel; on fait peser sur la providence de Dieu bien des actes humains. Si l'on entend par providentiel cette forme première communiquée à toute cause seconde par le principe, pour l'accomplissement de l'acte quel qu'il soit, on n'a rien dit. Si l'on entend un événement sollicité ou produit directement par Dieu, il faut le prouver en prouvant la descendance du principe.

On ne peut pas arbitrairement déclarer providentiels tous les faits, ou tel ou tel fait. Les faits providentiels sont une descendance nécessaire du principe. A côté d'eux se meuvent des faits sans nombre tous humains. Tout fait, qui portera le sceau de la descendance directe du principe, pourra être déclaré providentiel et non autre.

Or, comment le gouvernement temporel serait-il

providentiellement établi, s'il contredit les dogmes religieux et la philosophie catholique qu'il est censé protéger, s'il détruit le dogme social établi par le Christ pour protéger les dogmes religieux ? Il est, au contraire, antiprovidentiellement établi, il est donc un danger vivant pour la doctrine, pour la liberté de l'Église; et, s'élever contre le pouvoir temporel pour établir le dogme social qui porte, ainsi que nous l'avons vu, au plus haut degré le caractère de la descendance directe du principe, c'est garantir la liberté de l'Église, la pureté de la doctrine; c'est réellement agir dans le sens même de l'action providentielle.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Le gouvernement temporel n'est pas une nécessité.

Si le gouvernement temporel est une nécessité, il est un véritable dogme social lié à l'accomplissement de la loi religieuse. Or, le principe de la séparation des droits est précisément en contradiction avec lui, comme nous venons de le voir. Le Christ n'a jamais fait mention du temporel que pour en éloigner ses disciples. Il n'est donc pas une nécessité au point de vue religieux.

Voudra-t-on dire que c'est une nécessité politique? On veut alors que ce soit une convenance; car tout est de convenance qui n'est pas de nécessité absolue.

Nécessité absolue, c'est dogme; et comme il n'y a pas dogme, et que personne n'a osé le soutenir, on se réduit à le vouloir convenance.

TROISIÈME PROPOSITION.

Le gouvernement temporel n'est pas une convenance actuelle.

La convenance politique est subordonnée aux circonstances, aux mœurs, aux époques. Ce qui fut convenance en un temps ne l'est pas en l'autre.

Dans l'évolution des temps, le moyen âge est tout de force matérielle; l'âge moderne tout de force morale. Qui veut avoir prépondérance dans les temps modernes, doit s'appuyer avant tout sur la force morale.

D'autre part, la religion ne vit que par la force morale; l'Église n'a de véritable vie que par la religion.

Si la religion ne vit que de force morale, tout ce qui tend à détruire cette force est le grand obstacle à sa vie.

Ce qui détruit la force morale, c'est la déconsidération; or, nul gouvernement n'est plus déconsidéré que le gouvernement temporel théocratique, parce qu'il est, par son principe, une immoralité et un abus en soi qui engendre ou oblige à souffrir tous les autres. Il faut donc dire que le gouvernement temporel est le premier et le plus grand de tous les

obstacles à la force morale de l'Église et de la religion.

Dès lors, il est donc de convenance qu'il ne soit plus, à supposer qu'il ait jamais été de convenance qu'il fût.

QUATRIÈME PROPOSITION.

Le gouvernement temporel n'a jamais été une convenance.

§ I. Le gouvernement temporel et la théocratie ont amené l'Église à la nécessité de l'alliance avec les absolutismes, par la nécessité de la compression pour rétablir ce que perdait la force morale. Aussi voyons-nous que, lorsque la papauté fut obligée de renoncer, en fait, à la théocratie universelle, elle fut à jamais et invariablement attachée à l'absolutisme impérial. Si elle lui fit la guerre, c'est qu'elle voulait cet absolutisme pour elle-même. Ne pouvant le posséder, elle s'y fixa par alliance. Tant il est vrai que tout mélange du spirituel et du temporel implique la force appliquée au spirituel, et, par conséquent, détruit le dogme social, comme il détruit le véritable rapport de l'homme à Dieu.

Et cependant l'homme s'enivre tellement de mots sans examiner les situations en elles mêmes, que des hommes, considérables par leur sagesse comme par leur loyauté, n'ont pas craint d'avancer que, sans gouvernement temporel, il n'y a pas d'indépendance, pas de liberté, pas de dignité, non pas

pour le saint-père, mais pour le dernier des catholiques.

En sorte que les papes n'ont commencé à être libres qu'en 728, où Léon III devient chef dans Rome proclamée république indépendante. Non, pas encore; car ce n'était pas l'indépendance du pape d'être chef d'une république, et il faut dire qu'il n'y eut liberté du pape et du dernier des catholiques qu'en 774, huit siècles après le Christ.

Mais quelles ne vont pas être les chances de cette liberté? D'abord, des partis puissants la méconnaissent et l'anéantissent. Puis, au dixième siècle, c'est Marosie, Théodora et leurs scandales. Cependant un empereur d'Allemagne, Othon Ier, vient rendre la liberté au pape et l'indépendance au dernier des catholiques. Ce qui était, au fond, n'avoir ni autorité ni indépendance. Mais Rome s'agite sous Othon II, Othon III, Henri II, et cette indépendance des papes et du dernier des catholiques, quoique si tristement en tutelle d'un prince étranger, est de plus en plus troublée. Henri III impose alors des papes de son choix; qu'est devenu ce néant d'indépendance? Bientôt les papes attaquent les empereurs, et cependant ne sont pas plus maîtres dans Rome. Ce sont des démagogues, de puissantes familles, des troupes de l'empereur qui les dépossèdent tour à tour. Grégoire est chassé (1084) par Henri IV. Puis c'est Arnold de Brescia qui établit dix ans de république. Grégoire IX fuit devant Frédéric II (1241). Quelques

années après, ce sont les nobles de Rome qui refusent l'entrée à Martin IV. Plus tard, c'est Rienzi et la république (1347). Puis les Colonna, les Orsini qui dominent les papes jusqu'en 1500.

Quand donc au milieu de ces servitudes successives le gouvernement temporel a-t-il pu assurer l'indépendance et la dignité des papes et du dernier des catholiques ? Est-ce donc ici et durant l'apogée de la puissance ? Alexandre VI, Jules II, Léon X, Clément VII ? Pas même, car Charles VIII attaque Rome (1495) et le connétable de Bourbon la prend (1527).

Ici Charles-Quint enlève à Rome la puissance théocratique et l'espoir de la fonder n'est plus que secret et inavoué. L'empire domine Rome par les Espagnols d'abord, par l'Autriche ensuite. L'acceptation de cette domination assure à la papauté la paix qu'elle n'a point encore trouvée, mais à la condition d'être à la laisse de l'empire. Qu'est-ce à dire sinon que la papauté et le dernier des catholiques n'ont encore ni indépendance ni dignité ?

Cependant les troubles vont reprendre. Rome sera république pendant trois ans, en 1798 par le contrecoup de la politique française, destructive de la politique de l'Autriche. Le pape sera dépossédé en 1808, et il ne recouvrera ses États que pour sentir de plus près la dépendance de l'Autriche qui mettra garnison dans les villes, empiétant sans cesse pour protéger. De nouveau république en 1848, le gouvernement papal ne subsistera que grâce à l'armée française.

Si le gouvernement temporel est l'indépendance et la dignité des papes, il n'y a pas eu vingt-cinq papes indépendants sur deux cent cinquante-huit qui ont régné. Si le gouvernement temporel est l'indépendance et la dignité du dernier des catholiques, la dignité et la liberté des catholiques n'a pas existé pendant le douzième du temps écoulé depuis saint Pierre.

Vous le touchez donc : le rôle de la papauté est d'être chassée de Rome et d'y rentrer, c'est-à-dire de puiser son indépendance en dehors de ce royaume sans cesse perdu et recouvré pour être perdu.

Élevez-vous, vous parlez de l'Église; oubliez la sagesse politique si fausse aux yeux du Christ parce qu'elle est de courte vue; élevez-vous en vous basant sur les faits, d'une part, sur l'Évangile de l'autre, c'est-à-dire sur les deux réalités, l'une historique, l'autre doctrinale.

Qu'est-ce que ces papes disputant sans cesse leurs terres aux princes italiens, aux empereurs d'Allemagne, aux rois de France, aux Espagnols, à leurs propres sujets, se les disputant entre eux pour en perdre définitivement la véritable direction dans les mains de l'Autriche; toujours occupés de ces quelques lieues de terre quand ils ont à maintenir les graves intérêts de la chrétienté, de la religion, de la vérité et de Dieu ? Que sont-ils, sinon les esclaves de ce domaine temporel qui les plonge dans la politique, dans les guerres, les intrigues, les haines, les trahi-

sons, les violences, les ruses, les corruptions, les assassinats? qui les entraîne insensiblement à mettre le spirituel au service du temporel? Vous avez voulu protéger le spirituel par le temporel, et vous avez avili le spirituel sous le temporel, parce que le dogme social ne souffre pas de mélange.

Regardez votre propre théorie plus en son fond et voyez où elle vous conduit. Le gouvernement temporel, tel qu'il a été, n'a jamais assuré l'indépendance des papes; il n'a été qu'un attrait aux convoitises qui sont sans cesse venues troubler cette indépendance[1]. Un royaume ne suffit donc pas; il faut pour assurer cette liberté, cette indépendance, cette dignité de la papauté et du dernier des catholiques, la réalisation du rêve de Grégoire VII, que la papauté elle-même a abandonnée, que, vous sages et loyaux, vous ne proposez pas et que le fanatisme seul rêve encore, la théocratie universelle.

Or la théocratie universelle est jugée par le principe, jugée par les faits. Si le moyen âge a repoussé si énergiquement cette idée, qu'en peut faire la société moderne?

On arrivedonc à cette alternative : ou la théocratie universelle, ou le dogme social. La théocratie est reconnue impossible, reste donc d'obligation le dogme social.

1. Un faible royaume n'est pas assez. Supposez-en donc un grand, gouverné comme on sait que l'est le gouvernement pontifical. C'est agrandir les abus, augmenter les convoitises des peuples voisins.

§ II. Si je fais la route inverse de celle que nous venons de parcourir, si je considère la sainteté, le développement de la religion dans le monde, la science évangélique et théologique, je crois que ces trois éléments de la vie chrétienne sont en raison inverse de la puissance théocratique.

1°. *Sainteté.* — C'est l'Église elle-même dans sa conscience de chrétienne qui va nous donner la grande leçon.

A partir de saint Pierre jusqu'à saint Félix IV, c'est-à-dire de l'an 42 (selon la chronique d'Eusèbe), à l'an 526, tous les papes, sans exception, sont déclarés saints et ils forment une série de cinquante-cinq pontifes.

Du cinquième siècle jusqu'à la fin du huitième, quinze pontifes seulement arrivent à cette gloire suprême du chrétien, et la série se compose de quarante-deux pontifes de saint Félix IV à saint Léon III.

A partir du neuvième siècle, si l'on en excepte trois saints dans la première moitié, un saint au milieu du dixième, il faut aller jusqu'au milieu du onzième siècle pour trouver un saint Léon IX. Puis si l'on excepte saint Grégoire VII et deux bienheureux, on passe au milieu du seizième siècle pour trouver saint Pie V. Soixante-seize pontifes séparent saint Léon IX de saint Pie V. Enfin plus un seul jusqu'à nos jours, et il faut compter trente pontifes de Pie V à Pie IX.

Ainsi, jusqu'à la fin du huitième siècle, sur quatre-vingt-dix-huit pontifes, soixante-dix sont déclarés saints, et nous voyons le nombre diminuer à mesure qu'on s'approche de l'espoir du gouvernement temporel; depuis le neuvième siècle jusqu'à nos jours, sur cent dix-neuf pontifes six saints et deux bienheureux.

N'est-ce pas l'histoire de l'ambition de l'Église détruisant dans son cœur d'abord, dans la vie par la suite des temps, le dogme social ? l'histoire du temporel envahissant et étouffant le spirituel ?

Première époque. — Jusqu'au sixième siècle, mépris absolu du temporel, sainteté absolue. Dogme social pratiqué d'instinct sans une pensée contraire. Et cependant déjà depuis le quatrième siècle des troubles de doctrine se sont montrés.

Deuxième époque. — Rome soumise aux délégués de l'exarque de Ravenne, est convoitée par les papes qui peu à peu y sont plus puissants que ces délégués ; ambition naissante; dogme social pratiqué par impuissance de le violer; gouvernement temporel convoité; cependant le détachement premier se retrouve encore parfois.

Troisième époque. — Gouvernement temporel établi au huitième siècle; dogme social ouvertement violé; quelques saints encore au commencement; puis plus rien, ou plutôt le déchaînement d'ambitions criminelles et demesurées, et à l'apogée du pouvoir, un monstre qu'on évite de nommer.

2° *Science évangélique.* — On sait la profondeur et l'élévation des écrits des Pères des premiers siècles et l'on sait comment, après saint Thomas, la science va s'abîmer dans les subtilités qui nécessiteront la grande réforme de la méthode. La violation du dogme social fut puissante à favoriser ces errements. La terreur de la vraie science dont la théocratie porte la profonde empreinte, fit jeter les esprits actifs dans les stériles disputes qui sont le déshonneur de la vraie théologie et de la vraie philosophie.

3° *Développement de la religion.* — Que l'on compare le développement de la religion dans le monde pendant les huit premiers siècles et pendant les dix derniers.

En 313, Constantin fait le christianisme religion d'empire par l'édit de Milan. Déjà les grands combats du christianisme sont accomplis, le monde entier a entendu la parole qui s'est trouvée portée aux extrémités du monde connu, dès le lendemain de la mort du Christ. A la fin du quatrième siècle, les Goths, les Bourguignons, les Vandales, les Lombards, les.... sont chrétiens. Les Francs au cinquième, les Irlandais, les Anglo-Saxons à la fin du sixième, les Allemands au huitième. Au huitième siècle commence la puissance temporelle. Depuis ce jour il n'y a eu de convertis que les Danois, les Suédois, les Polonais, les Russes, les Hongrois, du neuvième au quinzième siècle. Puis l'Amérique. Mais est-ce l'Église universelle qui a fait toutes ces dernières conquêtes? Les

dissidents n'ont-ils pas, depuis qu'elle a élevé son autel théocratique, fait plus de chemin qu'elle dans toutes ces contrées énumérées ?

Voyez après ce tableau ce que l'Église a perdu de terrain depuis le gouvernement temporel. A peine l'Église veut-elle être théocratie, tout lui échappe; l'autocratie grecque se fonde. Elle continue, le gallicanisme se fonde. Dans ce temps l'Église reçut la haute leçon de saint François d'Assise qui vint lui remettre sous les yeux la puissance du dogme social, par la grande action que le seul mot de pauvreté eut sur son siècle. Elle continue, les autocraties allemandes, anglaises, se fondent. Elle continue, l'autocratie personnelle se fonde et elle est prête à déborder si l'esprit humain ramené à la juste connaissance de lui-même par des théories philosophiques puissantes, les sociétés satisfaites par la reconnaissance du dogme social, ne voient enfin le divin représenté sur la terre en dehors de toute théocratie, de toute autocratie, dans le libre exercice de l'homme avec l'absolu.

CINQUIÈME PROPOSITION.

Iniquité puérile.

On se plaît à revendiquer les Romains et leur territoire au nom de la catholicité. On revendique donc aussi leur fortune. Ces deux millions et demi d'Italiens entretiennent à leurs frais le pape et les

cardinaux de la catholicité tout entière. La catholicité n'en a aucune charge. Elle fait supporter les frais de ses administrateurs par la seule capitale du monde chrétien et le pays y annexé. N'est-ce pas comme si la capitale d'un royaume supportait seule la liste civile d'un roi? Aucune nation ne tolérerait cette injustice; elle dure ici depuis dix siècles, et l'on ne s'aperçoit même pas qu'il y a injustice, et loin d'être sur la voie de la reconnaître on veut encore constituer ces contribuables les serfs de la catholicité.

Si l'on perce la situation, la catholicité loin d'avoir rien à exiger des Romains leur doit au contraire au moins la reconnaissance, car il n'y a pas prescription de bienfait.

Et il serait plus basé en justice de dire que les Romains ont droit d'assigner la catholicité pour dix siècles de frais de liste civile des papes, que de soutenir la revendication des Romains par la catholicité. Mais ce sont là deux exagérations bizarres et dont il n'y a pas à tenir compte. Je ne dis l'une que pour faire sentir l'autre.

SIXIÈME PROPOSITION.

Dangers du gouvernement temporel.

§ I. Théocratie dans les États romains, le gouvernement temporel ne peut exister à ce seul titre.

Étant incapable d'indépendance personnelle, il est dans la nécessaire dépendance de celui qui le secourt.

Absolutisme nécessaire parce que la théocratie étant la négation du principe métaphysique de la liberté et du lien de l'homme à Dieu, les remplace nécessairement par la force ; il est la conservation morale des antiques absolutismes, et par là est le premier à arrêter les progrès que ces absolutismes voudraient faire dans le sens de la liberté.

§ II. Il faut donc le répéter ici, la théocratie romaine est le premier empêchement au progrès ; et c'est là un danger permanent du gouvernement temporel pour le monde moderne tout entier, car ce danger n'est pas seulement pour les peuples qui aspirent à la liberté, il est aussi pour les rois qui sentent, aussitôt qu'ils sont intelligents, la nécessité de céder à l'homme les droits qui le font homme. Comme la théocratie ne peut rien céder sous peine de n'être plus, elle les entrave en cette route. Nous avons constaté cette différence des autocraties gouvernementales et des absolutismes avec la théocratie, que, quand celle-ci ne peut rien céder sous peine de suicide, ils peuvent très-bien lâcher la main quand ils savent le faire à temps. Ce n'est pas pour eux une affaire d'existence, mais seulement une modification des pouvoirs exercés.

Ainsi la théocratie romaine, si elle n'est pas détruite aujourd'hui est appelée en un temps donné à voir se lever contre elle les rois aussi bien que les

peuples, car tous sentiront que cette immuabilité fatale à toute théocratie est la destruction de leurs empires aussi bien que des libertés. Les rois se sont levés contre l'Église au moyen âge et l'ont vaincue comme théocratie universelle; ils croyaient ainsi leurs empires à l'abri d'elle. Non, car, sanction morale de l'absolutisme et absolutisme forcé, elle entraîne les rois à l'absolutisme et les rois tombent comme nous le voyons.

Les publicistes de tous les partis qui ont écrit sur cette question ont trop fait porter à l'Autriche la faute de l'absolutisme romain. Rome est absolue parce qu'elle est théocratie. J'ai fait remarquer plus haut que pour être vrai il fallait faire, au contraire, peser sur Rome la responsabilité d'une partie de l'absolutisme autrichien. La théocratie c'est fatalement l'immobilité par la force. Une théocratie qui marche est une théocratie qui s'éteint.

§ III. Or la théocratie catholique présente un spectacle unique au monde, d'une théocratie qui s'afaisse sous la puissance des principes qu'elle a elle-même propagés, non il est vrai, en tant que théocratie, mais en tant que religion évangélique et qui est appelée à vivre sans fin comme institution sociale du sacerdoce spirituel libre par la force même des principes qui la détruisent à jamais comme théocratie.

AUTRE DANGER.

§ I. L'application du gallicanisme en France a fait au clergé une position toute spirituelle, elle l'a réhabilité. C'est un mot unanime que le clergé français est le plus noble du monde. Mais cette position nouvelle du clergé dans l'État lui fait avec Rome des rapports nouveaux. Il était riche, attaché à la noblesse, il possédait des terres, et par là, il était attaché au pays où il jouissait de tous ces priviléges. L'action de Rome possédante et théocratique ne l'empêchait donc pas autrefois d'être national. Mais aujourd'hui, séparé de la noblesse, sans priviléges, sans possessions, il se sépare instinctivement du pays et tourne par entraînement les yeux vers Rome possédante. De plus, Rome théocratie poussant tous les rois aux principes absolutistes, l'entraîne au nom de l'ambition, de la puissance, plus encore que de l'ambition de la richesse, et il se trouve soutenir naturellement les doctrines absolutistes et les races qui les représentent.

Ainsi le gouvernement temporel des papes est un entraînement nécessaire des clergés particuliers dont le rôle est tout spirituel, hors de l'esprit national et comme tous les clergés des pays libéraux tendent par l'esprit gallican à ne conserver que ce rôle spirituel, c'est là un danger croissant et s'universalisant. On le sent en France aujourd'hui parce que la France,

éclairée depuis longtemps par le dogme social a fait la première à son clergé cette position spirituelle. On le sentirait bientôt dans tous les pays catholiques qui ont suivi la France en ce point. État dans l'État, association permanente et nécessairement autorisée dans ses réunions, dans ses influences, puisque ses réunions sont nécessaires pour l'exercice même du culte, le clergé s'impose aux consciences en touchant les fibres les plus sensibles, et, dénationalisé lui-même, il dénationalise une partie de la nation.

§ II. Tout clergé fait spirituel par le dogme social appliqué dans une nation, cesse d'être national pour être ce qu'on appelle ultramontain en France; c'est fatal, et cela restera fatal tant que le dogme social ne sera appliqué qu'à des portions relativement inférieures du clergé, qui sont les clergés nationaux, et que la tête, qui est Rome, en sera la violation permanente et consacrée par la vénération des rois et des peuples.

Or où arrivons-nous? à ceci : ou renoncer à l'application du dogme social pour les clergés nationaux, afin de leur conserver l'esprit national, leur rendre leurs priviléges, leurs possessions; c'est-à-dire leur créer une position impossible dans les États libéraux et leur faire oublier les vertus qu'ils ont acquises en perdant leurs priviléges, vertus que le monde constate et admire; ou appliquer le dogme social à la tête du clergé comme on l'a appliqué aux clergés nationaux; car Rome spirituelle n'est plus que Rome évangélique

c'est-à-dire libérale, comme nous le prouve l'esprit du dogme social, et ne présente plus au clergé aucun intérêt qui le dénationalise. Rome spirituelle et sans nationalité, tout clergé reste spirituel et national, et il n'y a plus entre lui et le gouvernement qu'une lutte possible, celle où les gouvernements voudraient l'autocratie. Alors c'est son droit et son devoir exprès de lutter et jusqu'à la mort, car il est le représentant de l'absolu, et toute autocratie, nous l'avons vu, est une attaque de l'absolu. Tout clergé qui se soumet à une autocratie n'est pas digne d'être, parce qu'il n'a pas la raison logique d'être. Au lieu de représenter l'absolu il ne représente que les permissions ou les caprices de son gouvernement sur l'absolu. Quand le clergé français refusa l'autocratie de la révolution française, il fit un acte noble et qui montre combien il était imbu des traditions gallicanes; quand il se dénationalise et se fait ultramontain, il fait acte de mauvais citoyen et fait voir combien il a perdu la trace du dogme social, moitié par intérêt personnel, moitié par juste réaction contre les exagérations de la révolution qui en cette question fut aveuglée.

§ III. Rome a l'instinct de cette nécessité du dogme social appliqué également à tout le clergé catholique, pour que les clergés particuliers restent nationaux; aussi la voit-on, à mesure que le principe porte ses fruits, le repousser d'une réprobation plus violente. Il faut être romain, c'est le mot de Rome. Aujourd'hui elle fait un crime du gallicanisme, et cependant il lui

est impossible de le condamner. D'abord parce que condamner le gallicanisme aujourd'hui, serait se mettre en contradiction avec son passé qui l'a accepté, a composé avec lui; ensuite, et surtout, parce que la base du gallicanisme, le dogme social est évangélique. De plus enfin, comme il n'y a pas là dogme religieux, il ne pourrait y avoir condamnation sérieuse de la part de Rome, même avec ses exigences de théocratie.

AUTRE DANGER.

Ce fut une subordination du spirituel au temporel, de l'idée religieuse à l'idée monarchique que la nécessité où l'on fut poussé de ne nommer plus que des papes italiens. Là le gouvernement temporel exerce une pression directe sur la catholicité entière. L'élection des papes n'est pas libre. Il faut que le pape soit Italien par la raison, très-juste d'ailleurs, que le souverain d'un pays doit être citoyen de ce pays, surtout quand un intérêt dynastique ne l'attache pas, comme 'cest le lieu.

L'Église étant catholique c'est-à-dire universelle, l'élection des papes n'est vraiment catholique que si elle peut universellement s'exercer. Elle devient contrainte dès qu'on la restreint. Le chef de la chrétienté ne pouvant être choisi que dans une nation à l'exclusion de toutes autres par la seule raison qu'il est gouvernant d'un petit territoire dans cette nation,

comment l'illégalité de cette mesure ne révolte-t-elle pas la catholicité, comment ne songe-t-elle pas à en détruire la cause? Et cette mesure ne s'arrête pas au pape seul, elle s'étend sur l'élection des cardinaux qui sont presque tous Italiens. En sorte que la tête de l'Église, les gouvernants de l'Église ne sont pas choisis dans l'Église, mais dans une race de l'Église, à la façon que les grands prêtres juifs s'étaient choisis en une seule famille consacrée, et c'est le gouvernement temporel qui entraîne cette consécration.

Aussi l'esprit de la papauté va s'italianisant et se décatholicisant, au lieu de s'universaliser, et ce n'est plus qu'une coterie que l'Église universelle. Et comme d'ailleurs cette coterie est liée fatalement aux principes absolutistes, parce qu'elle est théocratique, il en résulte qu'elle devient, au milieu de l'esprit moderne, une véritable secte sociale. C'est l'idée qui s'attache aujourd'hui au mot catholique.

Voyez où nous entraîne ce gouvernement temporel. L'Église universelle est déshonorée à ce point qu'on ne la considère plus que comme une secte. Et cela est juste au point de vue social. Et comme aujourd'hui la grande préoccupation du temps est sociale, cette idée reste la dominante, et la religion en est écrasée. La forme emporte le fond pour les adversaires, comme elle fait pour l'Église elle-même. N'attachez pas le fond à la forme, vous détruirez le fond par la forme. Les formes changent, le fond vrai est immuable. Et la forme ici doit d'autant plus changer qu'elle n'a jamais

été la forme naturelle du fond, mais sa contradiction manifeste.

Le pape n'est pas l'homme d'une nation, il est l'homme de toutes les nations.

Le gouvernement temporel le fait l'homme d'une nation, par la nécessité qu'il soit choisi en cette nation, par la nécessité qu'il prenne en main les intérêts et le gouvernement de cette nation, par la nécessité de choisir des alliances d'accord, soit avec les intérêts de la nation, soit, et plutôt encore, avec le mode de gouvernement qui y est exercé. Que le dogme social soit appliqué, que la papauté soit spirituelle, la papauté reprend naturellement sa qualité d'universelle par l'élection dans l'universalité. L'esprit des cardinaux, choisis plus également dans le monde entier, s'affranchit des préjugés propres à un peuple, et la direction de l'Église est véritablement catholique.

AUTRE DANGER.

Non-seulement le pape-roi est obligé de veiller aux soins d'un royaume qui suffisent pour absorber la vie d'un homme dans sa force, à plus forte raison d'un vieillard comme sont presque tous les papes; mais il est obligé de prendre une assiette politique en tant que roi, sans considérer si les doctrines spirituelles sont d'accord avec les alliances choisies; car là de quoi s'agit-il? Ou des intérêts du royaume, où les

dogmes n'ont rien à faire, ou des intérêts de la politique et de la puissance théocratique, où les dogmes encore n'ont rien à voir.

Il y a donc danger de voir fausser continuellement par l'Église les tendances pratiques des principes et dogmes religieux. Et ce n'est pas un simple danger, ce sont les faits qui nous enveloppent et réduisent la religion et la papauté au discrédit où elles sont tombées, par la contradiction incessante, depuis des siècles, de sa doctrine et de sa politique. Ce danger est péril de mort.

AUTRE DANGER.

Exagération et abus tout ensemble des armes spirituelles.

Exemple : A Rome, gouvernement temporel, administration nulle, police nulle, incurie complète, il y a naturellement de fréquentes contraventions. On entre dans un cloître, dans une chapelle prohibée, on dérobe une parcelle d'os aux catacombes, excommunication par le seul fait (*ipso facto*).

A Rome, gouvernement temporel faible, payant mal ses troupes ou les ayant mauvaises, les invasions ont été et sont faciles; les biens des évêques, des couvents situés dans les royaumes étrangers, également faciles à saisir; excommunication par le seul fait.

A Rome, gouvernement spirituel chargé de maintenir la pureté de la doctrine ; tout livre contraire au dogme est condamné par excommunication prononcée en arrêt.

Je n'examine pas le droit à l'excommunication, j'en constate l'excès et la déviation quand il se trouve appliqué à toute autre chose qu'au spirituel. D'après l'exposé de ces faits, on peut dire qu'il y a trois sortes d'excommunication :

Excommunication spirituelle ;

Excommunication que j'appellerai politique ;

Excommunication qu'on peut dire de simple police.

Et il y a de même l'excommunication pour cause correctionnelle, l'excommunication pour cause criminelle, etc.... en sorte que l'excommunication tient lieu de police, d'armée, de tribunaux, d'organisation civile, et qu'elle est un moyen continuel, d'un côté, d'entretenir la mauvaise organisation dans le royaume, de l'autre, d'anéantir toute foi dans le pouvoir spirituel, lorsqu'il élèvera la voix pour protéger la doctrine, quand il se fait chaque jour une arme de ce spirituel et quand il tâche de remédier par lui à son impuissance ou plutôt à son incurie.

AUTRE DANGER.

Quand on voit arriver un missionnaire catholique aux pays païens ou dissidents, que peut-il paraître à

ces peuples habitués à l'union des pouvoirs en principe et qui la voient pratiquée et soutenue par les excommunications et les armes dans la catholicité? Un homme qui vient travailler à la force temporelle de l'Église; plus encore, un homme qui vient défendre les principes absolutistes, dont la théocratie est l'âme dans le monde moderne, ainsi que nous l'avons prouvé. Et c'est ainsi que tous les peuples considèrent le missionnaire : qu'on le voie aux plaintes des publicistes russes, lithuaniens, ukraniens, protestants d'Allemagne et d'Angleterre.

Cela est logique; si vous voulez faire croire que vous parlez pour Dieu, ne soyez que les hommes de Dieu. Et les missions ne peuvent avoir leur véritable influence que par le renoncement de l'Église, par la réforme de tout ce qui est théocratique en elle.

Je m'arrête, car, de quelque côté qu'on se tourne, la théocratie et le gouvernement temporel par conséquent, sont et ont été dangers permanents et toujours vivants à la religion et aux peuples.

CHAPITRE II.

RÉGÉNÉRATION DU CATHOLICISME.

Ne nous dissimulons rien, le catholicisme est bien bas. Est-il à bas parce que ses doctrines philosophiques sont fausses ? Dès lors ne songeons plus à sa régénération, tout est peine perdue, il tombera, il tombe, et c'est fait de lui. Que l'on conserve, que l'on abolisse, que l'on accroisse le gouvernement temporel, cela est de peu, c'est fait de lui. Mais comment en serait-il ainsi ? Ses principes sont la tête logique des principes sociaux modernes, et lui seul les contient, puisqu'on ne les retrouve qu'altérés dans le protestantisme et les philosophies modernes, ainsi que nous l'avons vu. Il est donc bien la vie, puisqu'il est le principe de vie.

Et comment donc, s'il est la vie, la vie semble-t-elle se retirer de lui ? Les peuples lui ont pris ses principes et ils le fuient. Mais ce n'est pas au fond qu'ils

ne l'aiment pas, puisqu'ils aiment ses principes qui sont lui-même. Que n'aiment-ils donc pas en lui ? C'est la violation pratique de ces mêmes principes, qu'ils aiment contre le catholicisme lui-même, violation du libre arbitre et des droits de la conscience par la théocratie, violation du libre arbitre et des droits de l'esprit par les prétendus droits sur la science. Pour qu'un principe vive, il faut qu'il s'applique. Le catholicisme pose le principe et le veut lettre morte; les peuples le veulent vivant. La régénération du catholicisme est donc ici : solliciter la vie de ses principes et non pas les étouffer lui-même dans le sépulcre de sa théocratie.

Le dogme social est la vie du libre arbitre par la liberté de conscience ; la liberté de la science est la vie du libre arbitre par le développement nécessaire de l'esprit.

Poser en principe la séparation des deux pouvoirs et l'opérer, poursuivre et détruire toutes les conséquences de l'union des deux pouvoirs et de la théocratie jusque dans les modifications qu'elles ont fait subir au pouvoir spirituel lui-même, c'est le seul et le vrai moyen de régénération du catholicisme ; c'est une crise de régénération sociale qu'il doit subir et au-devant de laquelle il est de son devoir comme de son habileté de se précipiter sans retard.

CHAPITRE III.

RÉFORMATION DU POUVOIR SPIRITUEL.

Poussons au bout, car ce n'est pas l'heure des demi-mesures, et ceux qui ne le sentiront pas après ce qui a été exposé, sont des aveugles. Il faut que l'Église réforme son pouvoir spirituel, tout entaché de théocratie, en même temps qu'elle rejettera son pouvoir temporel. La barbarie des âges qu'elle a traversés y a laissé des empreintes aussi nombreuses que la théocratie elle-même.

« Seigneur, n'avez-vous pas semé du bon grain dans votre champ? D'où vient qu'il y a de l'ivraie? » Il dit : « L'homme ennemi a fait cela. » Les serviteurs reprirent : « Voulez-vous que nous allions la cueillir? — Non, répondit-il, de peur qu'en cueillant l'ivraie vous ne déraciniez en même temps le bon grain ; laissez croître l'un et l'autre jusqu'au temps de la moisson, et je dirai alors : Cueillez l'ivraie et brûlez-la, cueillez le bon grain et amassez-le dans

mes granges. » (Tiré de l'Évang. de saint Matth., 13, 24.)

Êtes-vous au temps de la moisson, que vous coupez et brûlez l'ivraie dans la science, dans la foi? Quel droit avez-vous sur elle? Laissez croître l'une et l'autre jusqu'au temps de la moisson. La créature intelligente n'a droit sur la créature intelligente que par la persuasion. Votre autorité n'est pas autorité effective, mais autorité morale.

Voilà ce que l'Église doit considérer dans la réformation de sa puissance spirituelle. « Si quelqu'un ne veut pas vous écouter, secouez la poussière de vos sandales et allez-vous-en. » Elle saura d'elle-même ce qu'elle a à faire. Ce n'est d'ailleurs pas l'heure de s'étendre sur cette question, il suffit de l'indiquer.

Liberté de la science, liberté de la conscience, aucun droit de coercition. Tous ces droits de coercition, de quelque ordre qu'ils soient, sont de la théocratie et de cette âpreté de défense, par absolutisme, d'un gouvernement qui se voyait toujours attaqué dans son principe d'existence par un seul doute sur le dogme. Plus on travaille pour ce qu'on est convenu d'appeler l'intérêt de l'Église, plus on travaille contre l'Église. Est-ce moi qui le dis? Non. — Qui veut sauver sa vie (fût-ce l'Église) la perdra. — Cherchez Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. » Je ne puis parler à l'Église une autre langue; c'est la sienne, qu'elle sache l'entendre.

CHAPITRE IV.

QUE LA THÉOCRATIE DOIT PÉRIR INFAILLIBLEMENT.

Que sert de s'emporter en esprit aheurté, sans chercher les causes? Que sert de dépenser de l'esprit, de l'éloquence, du talent, de l'audace, de l'habileté, de grandes sommes, des hommes admirables de dévouement et de courage, sans voir comment on vivra et si l'on vivra demain? Sans considérer surtout si on a droit de vivre? Quand vous auriez vaincu le Piémont, quand vous auriez rétabli, agrandi votre autorité sur les États romains, auriez-vous changé l'état des esprits dans le monde entier? Auriez-vous ramené à vous la vie qui vous échappe, l'estime générale qui vous fait défaut? Auriez-vous détruit la logique de vos principes qui vous poussent parmi les peuples quand vous voulez rester parmi les rois. Feriez-vous que votre vie de théocratie ne serait pas la violation permanente du libre arbitre et du dogme social?

Et les rois les auriez-vous pour vous demain? Non. La théocratie a plus vieilli encore que les autocraties et les absolutismes, elle périt avant eux. Les rois, vous ne les avez pas même pour vous aujourd'hui; les absolutismes loin de vous soutenir vous laissent dépouiller, et ils ne se contentent pas de vous abandonner par le fait, ils vous abandonnent par les principes, passant du côté des peuples contre vous. Ils n'ont trouvé que la liberté qui put lutter contre la liberté, et ils ont octroyé ou promis des constitutions. Théocratie, vous êtes seule dans le monde et vous périrez demain plus sûrement encore qu'aujourd'hui.

CHAPITRE V.

NÉCESSITÉ DE L'UNITÉ DE VIE DE L'ÉGLISE ET DES SOCIÉTÉS.

Il faut qu'il soit préservé et qu'il vive ce point secret où bat mystérieusement la vie des peuples modernes. Il faut qu'il soit préservé contre les pouvoirs, contre les hommes, contre lui-même, c'est-à-dire qu'il soit protégé contre les autocraties gouvernementales, contre l'autocratie personnelle, contre la théocratie. A cette condition non-seulement il vivra, mais le monde le sentira battre et vivre et leur vie ne sera qu'une seule et même vie. La conséquence vit dans et par le principe; le principe vit dans et par la conséquence. Le principe doit vivre, en tant que principe, et n'a le droit de vivre que principe, laissant les conséquences vivre en tant que conséquences. Vouloir être conséquence tout à la fois et principe, c'est vouloir une impossibilité logique. Vis donc, prin-

cipe, sollicite, appelle les conséquences et le monde entier, institutions sociales, politiques, législation morale, ne verra jamais que le lien qui l'attache à toi.

La société moderne veut-elle follement, en retranchant son principe d'action, condamner son action même et s'enfoncer sans cesse plus avant dans l'impuissance, où est toute conséquence de vivre sans la vie du principe : c'est sa mort. Les principes absolus ne sont pas comme les principes secondaires. L'effet d'un principe secondaire vit indépendamment de sa cause et s'en détache. L'effet d'un principe absolu est toujours et fatalement lié à ce principe, et il ne vit que de la vie qui lui est sans cesse communiquée par le principe absolu. Que la société moderne s'attache donc aux principes absolus du christianisme sans en rien relâcher quoi qu'il arrive. Là est la vie, la communication de vie.

CHAPITRE VI.

LIBERTÉ DES PAPES.

§ I. La grande question qui préoccupe à bon droit, c'est la liberté des papes. Que cette question, quelque solution que nous en donnions, ne nous empêche pas au moins de reconnaître le principe et qu'il reste acquis.

A dire le vrai, le Christ, saint Pierre, les apôtres n'ont guère pensé à cette organisation de la liberté des papes, ils avaient pensé qu'avec le martyre on est toujours libre. C'était penser en chrétiens ardents de vérité et d'œuvres. Pour nous, chrétiens du repos, il nous faut des organisations solides, des garanties. Des garanties de quoi? De puissance, de bien-être? Des garanties contre notre propre faiblesse? Ah! s'il ne nous fallait que des garanties de liberté, n'avons-nous donc pas ce qu'avait saint Pierre! Ne pouvons-

nous pas dire avec saint Ambroise : J'ai des armes, j'ai le pouvoir d'offrir mon corps. Nous avons notre tyrannie et notre puissance, la puissance d'un évêque est sa faiblesse. Je suis fort quand je suis faible, disait saint Paul. (Amb., ép. 21.)

On voit dans Bossuet cette doctrine : Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que les remontrances respectueuses, sans mutinerie, sans murmures, et des prières pour leur conversion.

Ce qui n'est pas vrai pour les sujets qui ont à voir dans l'administration des rois, est vrai du sacerdoce, qui n'a point à voir dans l'administration, qui doit être en un état de perfection attachée à Dieu ; patience, prières, martyrs, c'est sa force ; ce sont les armes de l'Église. Voilà, s'écrie Bossuet, une doctrine vraiment sainte et vraiment digne de Jésus-Christ et de ses disciples.

Me direz-vous que l'Église ne peut pas toujours être militante ? Vous avez confondu le triomphe de la vérité chrétienne avec le triomphe de l'Église. L'Église n'a pas de triomphe, elle doit toujours rester militante du haut en bas, car c'est à ce prix seul qu'elle assure le triomphe de la vérité. Le mot est dur ; dites-moi si l'Évangile est doux. Les apôtres aussi ont trouvé durs les mots du Christ ; mais il est d'une inexorable logique que ceux qui soumettent le monde sous la loi du Christ, suivent avant tout la loi du Christ.

§ II. Quoi qu'il en soit, venons à cette question toute d'application, la liberté de la papauté.

La première condition pour que la papauté soit libre, c'est que le pape ne soit pas traité en évêque italien.

Si son royaume italien le faisait Italien, cette combinaison le ferait plus Italien encore.

Mettre le pape et les cardinaux sous la protection et à la solde du roi d'Italie, c'est anéantir la liberté des chefs de la catholicité. Quelque pures que soient les intentions du roi d'Italie, cette combinaison est impossible. Les institutions ne doivent pas s'appuyer sur des intentions, mais sur la solidité de leur conception, la sûreté de leur organisme. Que les intentions droites du roi actuel changent avec les rois qui lui succéderont, qui ne prévoit les tiraillements, les vexations secrètes ou publiques, les influences, les pressions sur les actes des papes? Qui ne voit la difficulté d'une élection papale, d'un conclave de cardinaux tenu sous la pression des rois d'Italie? Chefs de la catholicité, ils doivent ne se trouver qu'en face de la catholicité. Il faut que le pape reste réellement souverain, sans que cette souveraineté soit temporelle. C'est le problème. Il ne peut être résolu 1° que par des garanties données par les rois à la papauté; 2° que par un impôt volontaire permanent de la catholicité pour la fondation perpétuelle de l'église spirituelle libre. Nous allons l'expliquer.

Garantir la liberté, c'est garantir la souveraineté et

réciproquement. Le pouvoir spirituel ne pouvant dépendre d'aucune puissance est nécessairement souverain par son essence même. Tout est donc dans sa liberté.

CHAPITRE VII.

LE DOGME SOCIAL LIBERTÉ DES PAPES.

Le dogme social simultanément reconnu par la papauté et par les rois, juré par les uns et par les autres, est une première garantie de cette liberté, en protégeant les pouvoirs contre les empiétements théocratiques, puisque théocratie s'éteint, en protégeant la papauté spirituelle contre les autocraties, puisque les autocraties perdent leurs raisons d'être, qui sont : d'abord les réactions contre la théocratie, ensuite la nécessité que le pouvoir sacerdotal étant détaché des théocraties, soit conféré aux autocraties. Enfin elles perdent toute sympathie des peuples, puisque ce sont elles qui deviennent la représentation unique de l'esclavage de la conscience. Au contraire la papauté spirituelle gagne toutes ces sympathies, puisque n'étant que spirituelle, elle est nécessairement favorable à la liberté de la conscience et dès lors à toute liberté lé-

gitime. Par là les autocraties gouvernementales n'ont plus de chances de se reconstituer, la raison moderne, l'autocratie personnelle elle-même devenant les alliées naturelles du pouvoir spirituel pur; et, au contraire, il faut dire que les autocraties gouvernementales tombent devant ce bel équilibre, que voudront toutes les croyances en le voyant fonctionner dans la catholicité. De quel attrait ne sera pas alors pour les dissidents, cette même Église, dont jusqu'ici ils ont si énergiquement à si juste titre repoussé la théocratie? Et elle doit infailliblement les attirer. Car où le pouvoir sacerdotal se fixera-t-il en se détachant des autocraties? Se fixera-t-il dans une papauté protestante créée par les princes protestants? Mais elle sera toujours l'œuvre des princes et dès lors entachée d'autocratie dès son origine. C'était une pensée analogue qui tourmenta toute sa vie le consciencieux et profond Mélanchthon. Jamais Mélancthon n'eût été protestant si la théocratie n'eût pas existé, et le protestantisme même n'eût pas existé sans la théocratie. Mélanchthon sentait que le droit d'être du sacerdoce ne pouvait avoir son origine dans les gouvernements. Or plus la raison moderne mûrira ces questions, plus elle sentira la même nécessité, et comme l'Église étant spirituelle, la raison moderne n'aura plus les motifs de Mélanchthon pour se soulever contre elle, elle arrivera insensiblement à reconnaître la légitimité de son sacerdoce par la sublime organisation que le Christ lui-même lui a assignée.

Ainsi non-seulement le dogme social garantit la souveraineté des papes mais en assure l'extension. L'humanité est placée par l'organisation de la papauté spirituelle dans ces deux dilemmes qui s'enchaînent : Un sacerdoce ou pas de sacerdoce. Nous avons vu que le sacerdoce ne peut pas périr ; dès lors : un sacerdoce spirituel et constituant par là même la liberté de conscience et toutes les autres libertés ; ou un sacerdoce autocratique ou engendré par l'autocratie et par conséquent étant par son principe hostile à la liberté et pouvant rappeler à sa volonté toute liberté concédée.

Ainsi l'Église, sans effort, en laissant agir sa seule institution sacerdotale se trouve forcément placée à la tête de la liberté des peuples. N'est-ce pas là la plus grande assurance de liberté qui lui puisse être donnée, puisque c'est la force même des choses qui lui crée son indépendance? L'humanité éclairée d'un côté par le détachement, par les vertus de l'Église, car sans vertus elle ne peut rien, pas même établir son institution, éclairée d'autre part, par la vue de cette institution si profondément en rapport avec ses aspirations légitimes et qui se trouveront par là légitimées ; l'humanité, dis-je, s'appuyant sur l'absolu dans la réalisation de ces aspirations n'y commettra plus les écarts et les erreurs que nous connaissons, et son développement pourra être ce que désirent tous les esprits sensés et solides, une marche sûre et sans arrêt dans le progrès et dans la sage liberté.

CHAPITRE VIII.

CONSTITUTION LIBRE DE L'ÉGLISE LIBRE.

§ I. Une autre garantie de la liberté et de la souveraineté des papes, c'est qu'ils ne reçoivent aucun secours, aucun argent, aucun impôt des gouvernements catholiques, pas plus des gouvernements unis que des gouvernements isolés. Ce serait être par les autocraties et n'être plus souverain ni libre. Un impôt payé par les gouvernements perdrait bientôt ce nom et serait subvention, appointements et salaire.

D'ailleurs, comme mesure intérieure, l'impôt payé par les gouvernements serait une injustice. Tous les citoyens ne sont pas catholiques dans les États catholiques; l'impôt prélevé sur la masse des recettes ferait donc également participer les citoyens de toutes les religions à la création de l'Église, ce qui est injuste.

En outre si les papes et les rois tombaient en dissen-

timent, les rois en refusant l'impôt maîtriseraient les papes.

§ II. Un engagement volontaire de la catholicité tout entière, créant incessamment et par chacun de ses membres l'existence, la liberté de son Église spirituelle, me paraît tout à la fois la seule idée noble et juste, la seule pratique.

Quelque minime qu'il soit, veut-on en faire un engagement obligatoire, on le frappe d'un caractère de concussion qui fait remettre en discussion tous les droits de l'Église, qui n'a aucun droit à un impôt obligatoire et qui par là détruirait son institution de spirituelle, pour peser sur le temporel.

D'ailleurs comment l'impôt obligatoire se prélèverait-il? Les papes auront-ils une force, une justice? On voit tout le gouvernement temporel revenir. Le feront-ils prélever par l'intermédiaire des gouvernements? Ils retombent dans la main des autocraties.

L'engagement doit donc être volontaire.

§ III. De plus il sera le plus minime possible; bien sûr qu'il rapportera toujours au delà des besoins de l'Église, comme nous allons le voir par les chiffres les plus restreints. Plus il sera minime et plus il sera abondant. Cette vérité qui pouvait passer autrefois pour un paradoxe est hautement prouvée par l'expérience de certains derniers impôts convertis.

§ IV. L'engagement volontaire se prélèvera-t-il par des agents pontificaux créés *ad hoc*?

Double danger: 1° l'Église aura une organisation

temporelle ; 2° cette organisation sera une vraie organisation dans l'État, faite pour porter ombrage aux gouvernements.

Enfin se prélèvera-t-il, à titre d'impôt, par les curés et les évêques? autre danger; le peuple les considérera comme il considère les exacteurs, percepteurs d'impôts, et leur influence morale y perdra.

Il n'y a pas impôt puisqu'il y a liberté. L'engagement étant volontaire et libre, il ne saurait y avoir crainte de déconsidération des clergés. Les curés et les évêques seraient donc les mandataires du pape.

§ V. Pour le mode de versement, ne serait-il pas bon d'instituer une fête annuelle pour consacrer la mémoire de ce grand acte de la constitution de l'Église spirituelle libre. Ce jour-là, soit qu'une quête processionnelle et en grande pompe reçût le versement des engagements volontaires, soit que des dames de charité ou des vicaires se rendissent à domicile et par quartier; soit qu'on versât simplement à la paroisse ou à l'évêché, on trouverait toujours un moyen de perception digne et efficace. Les inconvénients et avantages de ces divers modes seraient à peser.

§ VI. Craint-on que le zèle déjà froid ne se refroidisse encore? Qu'on ne juge pas de cette constitution libre de l'Église spirituelle et libre par les emprunts, les deniers de saint Pierre qui ont si misérablement avorté. Ici l'ensemble de la catholicité a refusé, cela est visible par les chiffres, parce qu'elle voit la lutte

de l'Église, partie avec peine, partie avec dégoût, partie avec indifférence; parce que partout il y a eu l'instinct ou l'intelligence de la contradiction de sa conduite et des dogmes évangéliques. Là, échauffée par le grand détachement, sentant la nécessité de faire vivre son Église, qui ne veut vivre que par elle, sûre de sa liberté, comprenant la sanction que l'Église donne aux aspirations légitimes de l'homme, et qu'elle seule en est la sanction dogmatique et philosophique, la catholicité, à qui d'ailleurs on ne demandera aucun sacrifice, aucun effort à cause de la modicité de l'engagement, versera avec unanimité, si d'ailleurs l'organisation de l'engagement volontaire est simple et bien combinée.

§ VII. Pour faire une masse, soit : deux cents millions de catholiques. Que chaque catholique prenne l'engagement de payer un franc par an pour la constitution libre de l'Église libre, c'est un total de deux cents millions de francs.

Veut-on faire des modifications, des classifications qui seraient d'usage, non obligatoires? Tout étant volontaire, tout peut être élevé ou baissé.

Engagement annuel de cinquante centimes pour les classes ouvrières. Engagement de un à deux francs pour les classes moyennes. Engagement de cinq à dix francs pour les classes élevées.

Les parents au baptême prendraient l'engagement pour l'enfant jusqu'à sa première communion, époque à laquelle l'engagement serait personnel et à vie.

Les listes des donataires seront publiées chaque année.

Le compte rendu des fonds sera également publié chaque année.

§ VIII. Je le demande; la modicité de l'engagement, les époques solennelles auxquelles il serait contracté, la sainteté de la cause de cet engagement, ne sont-elles pas des garanties de son exécution? L'établir instantanément est la difficulté qui reste, car une fois établi, il se renouvelle comme les naissances elles-mêmes, il croît comme l'influence de la libre Église.

Pour l'établir instantanément et avoir par là une solution prompte à la situation, il ne faut pas douter que l'Église ne trouve des auxiliaires même dans ses plus ardents adversaires. Ils la verraient faire ce grand sacrifice à la paix, à la liberté du monde avec reconnaissance, s'ils ne le voyaient pas avec foi, et tous les organes du libéralisme comme de tous les partis s'empresseraient non-seulement d'appuyer, mais de solliciter l'engagement libre dans les conditions que nous indiquons. Que d'autre part les rois catholiques s'entendent pour solliciter officiellement cette mesure, qui pour eux a tant d'avantages en les mettant à l'abri des exigences théocratiques; qu'on fasse enfin présenter des bulletins d'engagement pour la création libre de l'Église libre; et je ne doute pas que les sommes versées ne quintuplent les revenus actuels de l'Église.

§ IX. Craint-on enfin pour cet engagement les oscillations de l'opinion, la pression des gouvernements.

Une fois établi, les gouvernements ne peuvent l'atteindre qu'en détruisant le culte lui-même, puisque, contracté dans les circonstances solennelles du baptême et de la première communion, il est évident que tout père qui fera baptiser son enfant, tout enfant qui fera sa première communion, ne refusera pas un engagement si minime et si sacré tout ensemble.

Pour les oscillations de l'opinion, cette première raison répond déjà. De plus, c'est à l'Église elle-même à faire l'opinion par sa vertu, par sa science, par ses bienfaits, par le noble emploi de l'argent versé. Enfin que craindra l'Église de l'opinion à la tête de laquelle elle sera placée, puisque, contenant les principes d'action du monde moderne, elle aidera par là incessamment à son progrès et à sa liberté?

Suivant ces propositions, c'est donc une véritable conversion de fortune et non pas un dépouillement qui serait proposé à l'Église. On ne peut pas évaluer à moins de cent millions de revenu, comme moyenne, libre de charges, à ne compter que cinquante centimes l'un dans l'autre par catholique inscrit. Or l'Église a aujourd'hui trente millions, plus les charges d'un royaume; il est inutile d'insister sur l'amélioration de la position. Disons seulement que si les sommes versées dépassaient les besoins de l'Église, il serait par elle assigné un emploi aux fonds, an-

noncé à l'avance et justifié par les comptes rendus publics.

Disons encore que si l'Église voulait établir un tel engagement dans la catholicité sans abandonner le gouvernement temporel et sans renoncer loyalement à toute théocratie, elle marcherait d'un pas irrémédiable vers sa perte et celle de la religion, par l'abus qu'on lui en verrait faire.

CHAPITRE IX.

PROJET.

§ I. 1° La catholicité signe l'engagement volontaire créant perpétuellement le sacerdoce spirituel libre.

2° Toutes les puissances catholiques s'engagent à garantir à la papauté les conditions suivantes :

3° La personne des papes sera déclarée inviolable et sacrée.

4° Les habitations et propriétés des papes seront déclarées inviolables et sacrées.

5° Ces propriétés seront énumérées. Toute propriété qui sera en dehors de celles énumérées restera dans le droit commun.

6° Les personnes et les habitations des cardinaux sont déclarées inviolables et sacrées durant le temps des conclaves.

7° Durant les conclaves, pour protéger la liberté des élections, il sera établi une garde, par parties

égales, de tous les pays catholiques, mandée à ce seul effet. Cette garde s'élèvera à mille hommes.

8° Chaque nation catholique, ou qui contient des catholiques, enverra un mandataire catholique à l'époque du conclave. Ces mandataires constateront en assemblée générale, à la majorité des voix, la liberté des élections ; ils ne pourront statuer sur aucune autre question. Sanction toute morale et de publicité, qui ne pourrait en aucun cas amener l'obligation de reviser l'élection.

9° Les cardinaux seront choisis dans toutes les nations catholiques, proportionnellement au nombre de catholiques inscrits en chaque pays.

10° Les papes seront choisis dans la catholicité.

11° Aucun gouvernement, quel qu'il soit, n'a droit soit de révision, soit de confirmation des élections pontificales. Tous les gouvernements déclarent inique la moindre tentative à cet égard.

12° Le pape aura le pas d'honneur sur les rois et empereurs, parce que, représentant uniquement les droits sacrés de l'âme, il est autant au-dessus des rois que l'âme est au-dessus du corps.

13° Le pape pourra avoir une garde d'honneur composée de mille hommes. Ces gardes seront choisis par le pape en chaque nation, proportionnellement au nombre des catholiques inscrits.

14° Les papes, les rois, les gouvernants, jurent à leur avénement d'observer le dogme social.

15° A ces conditions, le saint-siége renonce à la

théocratie, au gouvernement temporel, établit le sacerdoce spirituel et déclare le dogme social.

16° Toutes les puissances catholiques ou ayant des catholiques dans leur sein enverront des ambassadeurs honoraires au saint-siége, comme sanction de leurs rapports spirituels, comme marque de déférence des représentants des droits temporels envers le représentant des droits spirituels.

§ II. On doit reconnaître là des propositions qui ne sont pas en accord avec l'esprit du dogme social et évangélique. Ce sont des concessions à des usages dont l'homme se défait difficilement. Si les papes se pénètrent de l'esprit du dogme social, ces clauses, abandonnées à leur volonté, disparaîtront d'elles-mêmes.

Pour aplanir aussi beaucoup de difficultés, et peut-être aussi pour être juste, il serait mieux que Rome ne fût pas la capitale de l'Italie; il n'est pas bon que deux pouvoirs se trouvent sans cesse rapprochés et face à face. Le roi et le pape se gêneraient dans Rome.

D'ailleurs il serait juste que le choix d'une capitale fût déterminé par la concentration même du génie d'un peuple. Quand on pense à Rome comme capitale, on pense plus à la Rome des césars qu'à la Rome moderne, qui, comme je le dis ailleurs, a été peu productrice en tant qu'italienne.

Florence a été l'âme italienne, et par le caractère et par la série non interrompue de ses productions.

Qu'aurait d'ailleurs à envier à la capitale de l'Italie

Rome, libre sous l'organisation italienne, capitale du monde catholique, appelée à croître avec le sacerdoce spirituel libre?

Nous ne résolvons pas ici la question délicate et compliquée du choix d'une capitale italienne, nous indiquons seulement qu'il serait peut-être utile à une grande cause que Rome fût exceptée.

CHAPITRE X.

QUELQUES RÉFUTATIONS ET CONSÉQUENCES.

On dit : C'est la religion du Christ qui est attaquée. — Non, car on n'attaque l'Église qu'au nom des principes évangéliques, des théories philosophiques et dogmatiques qu'elle viole par la théocratie, le gouvernement temporel et leurs conséquences.

— Mais c'est le droit catholique européen qu'on attaque. — Qu'est-ce que ce nouveau droit, qui se détruit par son excès même, et qui va jusqu'à nier les plus vulgaires notions de la justice séculaire des peuples? Il n'y a qu'un droit catholique, qui a sa base dans l'Évangile; et l'Évangile constituant le dogme social et non le pouvoir temporel, on doit dire que la véritable destruction du droit catholique est le gouvernement théocratique.

— Mais c'est le droit des âmes et des consciences qui est attaqué. — Non, car le droit des âmes et des

consciences est précisément la négation de la théocratie, du gouvernement temporel et de leurs conséquences. Il faut donc dire, au contraire, que c'est le droit des consciences et des âmes qui est relevé.

— Mais c'est la liberté, l'indépendance de deux cents millions de cœurs chrétiens qui sont attaquées. —Non, car la liberté et l'indépendance sont en principe et ont toujours été en fait en dehors et au-dessus des quelques lieues de terrain qui ont constitué le gouvernement temporel; en dehors et au-dessus de la théocratie et des pouvoirs qu'elle s'est arrogés, qui n'ont été que l'entrave de la liberté et de l'indépendance chrétienne.

— Mais c'est une possession reconnue, la plus antique de l'Europe; si l'on a droit contre le gouvernement temporel, qui est-ce qui garantira désormais la sécurité des propriétés acquises?—Un royaume n'est pas la propriété d'un roi, ses sujets ne sont pas ses choses. C'est la doctrine du Christ, des Pères, du monde moderne, de la raison et de la religion. Charlemagne, la comtesse Mathilde, ont pu donner aux papes leurs États, ils ne leur ont transmis que les droits qu'ils avaient eux-mêmes, c'est-à-dire les droits justes devant le droit éternel. Il n'y a donc là ni droit de propriété, ni attaque contre la propriété. Cette assimilation d'un gouvernement à la propriété, qui est le droit d'user et d'abuser, justifie tous les excès de la théocratie. Je ne m'étonne pas qu'on lui soit si indulgent.

— Mais ce sont tous les droits fondamentaux des conventions humaines qu'on foule aux pieds dans la personne du pape. — Non, car les droits fondamentaux des conventions humaines sont la loi naturelle et la loi absolue de justice. La loi absolue, la loi naturelle, d'accord avec le dogme chrétien, posent en principe la liberté de la conscience humaine. Toute convention humaine qui viole la liberté de la conscience humaine ne peut donc avoir sa base dans les droits fondamentaux. On vénère donc le sacerdoce représentant les droits fondamentaux, on foule aux pieds la théocratie qui les viole.

— Mais est-il juste que le fort attaque le faible? — Non, cent fois non. Le respect du faible est plus qu'une loi de la société humaine, c'est le respect de la loi absolue de justice. C'est pour cela que les gouvernements, en qui est la force, n'ont pas le droit d'en abuser pour établir des théocraties, des autocraties gouvernementales, des absolutismes. Ou si l'état malheureux des sociétés, privées de lumières, de vertus civiles, nécessite pour un temps des dictatures gouvernementales, des états de siége momentanés des empires, les gouvernements ont le devoir d'initier les peuples à la liberté et de la leur donner quand ils sont capables de la liberté dans l'ordre.

— Mais nous ne pouvons nous maintenir que par la théocratie et l'absolutisme; nous ne pouvons octroyer les réformes que Pie IX a tentées, qu'ont voulues le P. Ventura, le P. Lacordaire, M. Ma-

ret, qu'a redemandées dernièrement le P. Passaglia.

— Tout est jugé, ce mot déclare votre gouvernement impossible. Il ne vous reste plus qu'à l'abandonner, ou à vous cramponner à l'iniquité pour mourir d'elle et avec elle. Parce qu'on vous arrache votre théocratie au nom de vos principes, vous croyez que les sociétés modernes vont crouler; elles vont vivre de vos principes mêmes, que votre théocratie écrasait.

— Mais il faut une souveraineté.—Sans nul doute; le monde ne vit qu'à cette condition. Mais l'absolu est la seule souveraineté légitime de l'homme. Or qu'est-ce que l'absolu? c'est la loi, c'est la souveraineté de la loi. Le christianisme soumet les rois à la loi. La loi est souveraine des peuples et des rois, peuples et rois sont sujets. Qui la viole est puni au nom de la loi, les peuples par les rois, les rois par les peuples.

N'avoir pas la souveraineté de la théocratie, de l'absolutisme, vous paraît être n'avoir pas de souveraineté. Mais ces souverainetés ne sont pas réelles, elles ne sont que factices; elles sont la souveraineté de l'homme. La seule réelle c'est la souveraineté de la loi, c'est la souveraineté de l'absolu, c'est elle qui va détruisant toutes les fausses autorités, toutes les fausses souverainetés. Toute fausse autorité est appelée à tomber ainsi que toute fausse science. Les hommes se dégradent sous les fausses autorités, parce que ces autorités

sont les premières à leur apprendre à manquer à la loi absolue, qui est la vraie autorité et au détriment de laquelle elles s'établissent. La moralité, la dignité de l'homme ne se conservent que par le respect de la loi absolue. C'est donc la liberté sous l'absolu Les théocraties, les autocraties, les absolutismes, engendrent fatalement l'immoralité et la bassesse en brisant tous les ressorts moraux que donne la dignité sous la loi.

— Mais la cause du gouvernement temporel est la cause de la liberté des peuples. — Pas du peuple romain toutefois; mais laissons-le et voyons le principe: oui, l'Église a initié le monde à la liberté par l'esprit des dogmes et des théories philosophiques. Les Bossuets de tous les temps ont foudroyé les rois sous l'égalité des hommes. Mais ce sont les paroles de l'Église; par ses actes elle en a entravé l'action. Théocratie faible, inquiète de sa puissance, elle a usé et abusé de tous les moyens pour la maintenir aux dépens des principes dont cette puissance seule était la contradiction. Détruire le gouvernement temporel, c'est donc détruire la contradiction par laquelle l'Église entrave la liberté des peuples.

Vous rêvez la liberté de l'Italie, et vous la rêvez catholique. —Elle aussi se veut catholique, lui aussi la veut catholique, ce roi qui, bien que frappé des foudres de l'Église, va proclamant partout son pouvoir spirituel; mais ils se veulent catholiques avec la liberté de conscience, c'est-à-dire catholiques au plein

du mot, dans toute la force du dogme de la grâce et de la théorie du libre arbitre, non par la coaction d'une théocratie.

Plus de sociétés secrètes, plus de passions farouches, plus de poignards aiguisés. — Mais qui excite le crime et la haine, sinon la violation permanente de la loi naturelle et du droit éternel ?

Des mœurs viriles, l'étude sérieuse, les vigoureux labeurs. —Mais comment avoir des mœurs viriles? à quoi servent l'étude sérieuse et les labeurs vigoureux dans un État où les hommes n'ont pas d'essor à leur activité, leur énergie, leur instruction; où tous les grands emplois leur sont fermés, où l'éducation les engourdit dès l'enfance?

Vous voulez qu'ils deviennent nation. — Mais ils ne sont hommes qu'à la condition de s'annihiler, comment deviendraient-ils nation ? Ils seront nation quand vous leur permettrez d'être hommes; et c'est la mort de la théocratie.

—Mais la papauté est la seule grandeur de l'Italie. —Détrompez-vous devant l'exemple d'énergie qu'elle vous donne, détrompez-vous en voyant son passé. Est-ce Rome qui a été la ville productrice en Italie? Pas un grand homme ne lui appartient en propre ni par naissance ni par éducation, tout au plus quelque génie secondaire. Ce sont des Florentins appelés par des papes florentins à la renaissance qui ont fait sa grandeur. Rien des siècles antérieurs, rien ou presque rien des siècles postérieurs, avec le Bernini tout s'é-

teint. En sorte qu'à Rome la production a duré un siècle et ce sont des étrangers qui en ont été les promoteurs et les auteurs. Comparez cet éclair d'ardeur à l'enfantement sans interruption durant des siècles de Florence surtout, de Venise, de Padoue, de Pise, et même de Gênes et de Naples. On n'a pas remarqué cette improductivité de Rome, ébloui qu'on est par les richesses d'emprunt qu'elle contient.

L'Italie a su être grande malgré la théocratie papale qui en son cœur même lui a été un éternel désordre. La papauté est le lustre de l'Italie, mais n'est pas sa grandeur. La grandeur d'un peuple est quelque chose de plus intime, c'est son génie sans cesse produisant de grandes choses. Certes l'Italie par son voisinage de la papauté a été la première à recevoir l'effusion de l'esprit des dogmes et de la philosophie catholiques, qui ont imprimé à ses productions le sceau d'élévation qui les rend uniques; mais c'est la papauté évangélisante, non la papauté possédante. Où elle a possédé, elle a arrêté l'essor, qui ne s'est produit qu'où elle a évangélisé.

CHAPITRE XI.

QUE LES CATHOLIQUES ADMETTENT LA NON-EXISTENCE DU GOUVERNEMENT TEMPOREL.

« Il se peut qu'il périsse ce vieil et saint édifice qui a résisté depuis onze siècles à tant d'orages. Il se peut que le principat sacré aille rejoindre dans une ruine commune tout l'ancien droit de l'Europe, si opiniâtrément attaqué et si misérablement défendu. Cela est possible, tout est possible ici-bas. Nul de nous ne lie indissolublement l'existence de la papauté à celle du pouvoir temporel. Quoi qu'il arrive, elle survivra et avec elle notre foi et notre filial amour. La Providence saura bien trouver d'autre voie pour que son indéfectible mission soit accomplie. » (Comte de Montalembert.)

Voilà le dernier mot. Vous croyez donc :

1° Que la destruction de la papauté ne suivra pas nécessairement celle du gouvernement temporel, puis-

que nul de vous ne lie son existence à celle du gouvernement temporel. Pourquoi affecter partout de la croire perdue, pourquoi proclamer que nous assistons à l'agonie de la papauté?

2° Vous croyez que la papauté peut avoir une action libre sans le gouvernement temporel, puisque vous croyez que la Providence saura bien trouver une autre voie pour que son indéfectible mission soit accomplie. Pourquoi donc trembler sans cesse pour cette liberté de la papauté? Pourquoi s'obstiner à ne voir dans le pape sans principauté temporelle, qu'un fonctionnaire italien? ou vous ne croyez qu'à des combinaisons humaines pour soutenir la gloire de l'Église, ou vous croyez à cette Providence qui par un autre moyen assurera son indéfectible mission.

Il se peut qu'il périsse ce vieil et saint édifice, ce principat sacré. Si cela est possible, ce n'est donc qu'une affaire d'opportunité que la chute de ce principe qui n'est sacré et saint que par mirage de l'auréole de vérités qui le domine. Vous êtes trop politiques pour ne pas voir que le gouvernement temporel mort dans l'opinion des sociétés modernes, doit infailliblement périr. Il faut donc que sa mort soit une résurrection et une vie.

CHAPITRE XII.

LE MONDE EST CHRÉTIEN.

Église, vois donc et crois donc que le monde moderne est chrétien ; non pas il est vrai par le dogme, mais par les grands principes sociaux et moraux qui en découlent. Il dépendra de toi de le rendre chrétien par le dogme. Pendant que tu feras l'accord de tes dogmes avec les théories sociales et politiques qui en sont les conséquences, lui, faisant la route inverse, verra l'accord des principes sociaux qu'il poursuit par les périls, les découragements, les espérances sans cesse renaissantes, avec les dogmes que tu as conservés, toi aussi, par les périls, les luttes, les méditations toujours renouvelées. Le dogme social sera votre trait d'union; ce dogme qui est le vrai lien de la politique, des institutions sociales à la religion, était destiné à vous unir sans cesse, c'est lui qui vous réunira aujourd'hui pour jamais.

Vois le monde et n'en tremble pas timidement, comme le religieux transporté au milieu des batailles. Vous ne le connaissez pas à Rome, vous le voyez au travers d'un demi-jour funeste. Pour nous qui sommes dans la mêlée, partout où il y a à combattre, nous le voyons en pleine action. Nous voyons sa philosophie que tu ne connais pas, ô Rome, car tes plus célèbres professeurs dans leurs cours y commettent des erreurs grossières; nous en savons la filiation et les causes. Nous voyons ses passions, mais nous voyons aussi ses aspirations.

Deux philosophies se sont levées en ce siècle, l'une en France, l'autre en Allemagne, Hégel et Cousin. Toutes deux ont commis la grande faute de ne pas comprendre le lien de l'homme et de l'absolu. Hégel l'exagère et les confond l'un avec l'autre. Cousin l'amoindrit et les sépare par la vie. Le premier aboutit à un anthropothéisme, le second à un déisme. Mais ces erreurs de doctrine constatées, à chaque ligne percent dans leurs pages éloquentes leur respect et leur admiration pour le christianisme. Hégel n'a pas d'autre but, dit-il, que de parfaire le christianisme par la philosophie; et c'est là l'ambition de toutes les philosophies modernes. Cousin échauffe encore son ardeur naturelle toutes les fois qu'il a à parler de la religion, et l'on sait qu'il a à cœur de ne rien dire contre elle. Qu'est-ce donc, sinon que ces grands hommes sont chrétiens par le sentiment et la morale, mais que la science des principes est dure à porter pour les plus

belles intelligences et qu'elles se trompent à coordonner leurs sentiments en doctrines!

S'il faut parler des sectes socialistes, à proprement dire, elles n'ont pas de philosophie; elles n'ont que quelques rêves sans portée, qui, de nulle valeur comme philosophie, rentrent dans les systèmes panthéistiques, déistes ou athées. Si l'on considère d'autre part leur application pratique, on voit à côté de quelques institutions de crédit ingénieuses et qui peuvent avoir leur utilité, les plus monstrueux désordres. Mais si on les interroge sur leurs principes sociaux, à l'instant elles parlent par des principes chrétiens auxquels répondent seuls dans la philosophie et la religion, les dogmes et la philosophie catholique. Ils prennent ici et là sans logique, gens de sentiment et d'utilité; ils cherchent à accommoder les plus disparates doctrines dans un éclectisme insensé. Ils ne sont pas religion, ils ne sont pas philosophie, ils ne sont pas politique; une seule chose en eux est sérieuse, leurs principes sociaux; c'est par là seul qu'ils agissent, et ces principes sont chrétiens; c'est le libre arbitre qui veut être liberté; c'est le dogme de la naissance unique qui veut être égalité; c'est le dogme de l'amour qui veut être fraternité.

Un homme d'une verve brûlée de passion et qu'il ne sait pas contenir a dit : Dieu est le mal; et quand il descend de la philosophie où sa tête n'a qu'un vertige, dans les théories sociales, aussitôt il emprunte à ce Dieu banni, au Dieu chrétien la théorie de la jus-

tice et il base sa vie privée sur la morale du christianisme.

Considérerons-nous les lois civiles et internationales? Quel esprit de christianisme y répand la justice. Et combien les philosophes sociaux, les jurisconsultes, les publicistes de tous les pays, c'est-à-dire l'esprit moderne tout entier, sont-ils comme haletants à les améliorer sans cesse. Notre temps a faim et soif de justice.

Regarderons-nous les institutions sociales et politiques? Le monde entier poussé invinciblement vers l'union ne peut encore coordonner les éléments divers qui le composent. N'ayant pas dè principes philosophiques solides, ces principes d'où l'on voit tout comme sur les hautes cimes, il tâtonne, il cherche à la façon humaine, c'est-à-dire en tombant dans l'erreur. Pourquoi, Église, lui as-tu voilé les principes philosophiques en interposant entre eux et l'homme des principes sociaux et politiques faux et un amour de la lettre de la loi remplaçant l'amour de l'esprit? Et cependant ses aspirations sociales et politiques sont calquées sur ton homme libre devant Dieu, ton homme vivant de la charité pour le prochain, ton humanité une par son père, comme une par son Dieu.

Les mœurs? Quel temps a eu plus de douceur, plus de véritable amour des hommes? Les guerres elles-mêmes ont changé de caractère. Ce n'est plus la haine d'homme à homme, de nation à nation; le combat fini, les mains ennemies se pressent, comme nous

l'avons vu aux guerres de Crimée. D'autre part quand y a-t-il eu moins de pauvres parmi nous? Quand y a-t-il eu plus d'enfants pouvant lire le nom de ton Dieu? Quand y a-t-il eu plus d'hommes capables de comprendre la loi divine, si tes prêtres savants, au lieu d'être pamphlétaires et politiques, savaient la présenter à la raison au lieu de l'imposer par l'autorité? Notre temps veut la science de ses croyances, c'est-à-dire qu'il veut que tout ce qui peut être certitude lui soit certitude et démonstration. C'est son droit, c'est son devoir. Tu lui parles au nom de l'autorité, vous ne parlez pas la même langue, comment voulez-vous vous entendre?

Il est vrai, dans certaines cités il y a un grand relâchement dans les mœurs; mais comparons-lui les impudeurs violentes et légales du moyen âge. Voyons la pureté reconnue du clergé de France en regard des mœurs des clergés qui l'ont précédé. Nous sommes loin des temps où les habitants des bourgs et villages ne voulaient pas recevoir le prêtre qui n'amenait pas avec lui sa concubine. Si certains grands centres sont perdus de mœurs, ils sont une exception dans les peuples.

Mais voici la grande pierre d'achoppement, la foi. Tu vois la foi se détruire sous la science, tu écoutes le grand bruit que fait l'autocratie personnelle, tu le sens envahir et monter jusqu'à l'absolu, et séparé de la science que tu réprouves dans ton aveuglement insensé, tu ne peux plus parler aux esprits savants.

Ton langage est bon pour les enfants et les peuples enfants, et l'on rit quand tu parles, car l'homme ne sait pas percer la profondeur des secrets de tes doctrines. Aime donc la science; la science vraie et la foi vraie sont une unité nécessaire. Trembler de la science est montrer qu'on ne croit pas à la vérité de sa foi. Aime la science, songe qu'elle est humaine, c'est-à-dire faillible, ne la traite pas à coups d'excommunication par autorité; bénis ses efforts jusque dans l'erreur; sois la science. La créature intelligente n'a droit sur la créature intelligente que par la persuasion. Répands dans le monde cette foi raisonnable et raisonnée qui était déjà le mot de saint Paul, qui est l'exigence absolue de notre temps et qui n'est autre que la foi dans le vrai, soutenue de la science du vrai. Montre que tout ce qui est science est l'appel logique de tout ce qui est foi.

Non, et nous t'en bénissons la première, ô Église, car c'est toi qui révélant, défendant et soutenant la dignité de l'homme et de l'âme a nécessité l'instruction et la science; non, tu ne peux plus, tu ne dois plus espérer la foi aveugle du moyen âge. Tu ne dois plus en vouloir, tu dois désormais la considérer comme une insulte à ta mission et à ton Dieu. Que tout ce qui peut penser au monde, que toute âme qui peut vivre en tant qu'âme, sache pourquoi elle doit aimer son Dieu; que la certitude de la science soit à tous la base de la foi.

Voilà le rude labeur du siècle, et comment le trai-

tes-tu, nourrice sans entrailles? Tu lui présentes de nouveau ses lisières trop étroites, et parce qu'il n'y peut plus entrer, tu le chasses de ton sein. Comprends ses cris sans parole : ô Église, Église, rends-nous l'absolu par la science, pour que nous montions à la foi. Rends-nous l'infini que nous avons perdu. Auguste criait ce mot d'une éloquente brièveté : Varus, rends-moi mes légions! Le siècle gémit, souffre, se perd, parce qu'il ne sait pas te crier : Église, rends-nous l'infini.

Mère, c'est à toi de deviner le désir que l'enfant sacré ne sait pas exprimer, montre-lui par la répudiation loyale de tes principes sociaux, que tu as compris le lien des dogmes religieux et des institutions sociales modernes. Montre-lui par l'amour de la science, reçue toujours en sœur, malgré toutes ses erreurs, que tu es, par la vaste foi dans l'absolu, le tout où la science vient se jouer et s'épandre. La science est libre de la foi dans son exercice vers l'absolu; leurs chemins sont divers, leur point d'arrivée est le même, et c'est au sein même de l'absolu qu'elles s'étreignent dans un éternel embrassement. Il est temps qu'il cesse cet étrange et illogique renversement qui fait le monde, chrétien par la politique et athée par la religion; qui te fait chrétienne par le dogme et athée par la politique; il en est temps pour l'Église, pour les peuples, pour la dignité humaine. Veux-tu persister, ô Église, après les longs avertissements des siècles? Que l'athéisme du monde retombe donc sur ta tête.

Comment recevras-tu ces avertissements, Église? Je suis ton défenseur par le dogme social qui te protége à jamais contre les rois. Je suis ton défenseur par la nécessité des lois absolues, la nécessité de la foi prouvée par la science, qui te protégent à jamais contre l'autocratie personnelle, et sur ces bases inébranlables, la vérité de ton sacerdoce vivra dans les siècles. Aveugle, tu me recevras peut-être en ennemi, poussée par des amitiés imprudentes que je respecte en les déplorant. Tu peux flétrir, tu peux frapper; tu frapperas un de tes seuls vrais défenseurs. Mais pense en frappant que tu n'es sacrée que dans le dogme social; que tu n'es sainte que dans le dogme religieux. Il faut qu'il y ait des hommes qui sachent souffrir. Mais où est le christianisme, si c'est Rome qui fait les martyrs!

CHAPITRE XIII.

DÉCISION.

Il faut donc choisir.

Irez-vous avec ces convictions secrètes et que les forts avouent, irez-vous, mendiant sans cesse au monde catholique des soldats qu'il ne vous donne pas, mendiant de l'argent qu'il vous refuse? Vous n'aurez rien. Le monde catholique refuse, malgré les croyances sincères, comme malgré les excitations du fanatisme, de l'esprit de parti, du zèle aveugle, du préjugé obstiné, parce qu'il sent en secret que vous n'êtes pas en droit de lui demander des sacrifices ni même des efforts pour cette cause. N'avez-vous pas assez mis au jour votre impuissance? Toutes les propagandes, les éloquences, l'habile embrouillé des questions, les déchaînements de passions, les influences, les appels, les proclamations, les récriminations, les emprunts, les excommunications, tout

a été inutile. Je vous le dis, on serait honteux d'être catholique à voir la secte absolutiste que vous faites de la religion universelle, à voir les sophismes où vous traînez la cause de la vérité, à voir vos invocations à Dieu pour défendre un état nuisible au monde entier et à la cause même de Dieu. On serait honteux d'être catholique, si, nourri de la forte philosophie, on ne se réfugiait dans l'esprit des dogmes et dans l'Évangile. Mais où peuvent se réfugier ceux qui n'ont pas pénétré cette philosophie, cet esprit pur et serein qui coule à flots de l'Évangile? Ils vous abandonnent et vous rejettent.

Vos histoires sacrées ont appris au monde comment et pourquoi mouraient les martyrs; vous ne ferez croire à personne que vous êtes des martyrs. Voulez-vous périr en avares, ou vous relever en généreux? Voulez-vous avoir la gloire de votre sacrifice, quoiqu'il soit tard, ou le mépris et le ridicule qui s'attachent à votre acharnement? Voulez-vous traîner encore le Christ aux opprobres, enveloppé dans le drapeau de votre théocratie, ou voulez-vous, le délivrant de ses bandelettes de sépulcre, lui faire une nouvelle résurrection? Revenez donc de vos obstinations aveugles et impies, antisociales et antichrétiennes, laissant à eux-mêmes les absolutismes qui périssent, secouant vos lambeaux de pourpre, jetant loin de vous ce sceptre empoisonné qui a troublé et trouble plus que jamais l'Italie, le monde, la religion; redevenez les purs rois de l'esprit; portez

le sceptre de ce royaume du vrai, qui est le vrai sceptre de ce monde, parce qu'il n'est pas de ce monde, mais de l'absolu, et qui par cela même vous assure le règne éternel qui vous est promis.

C'est là la situation que la contradiction de vos dogmes et de votre théocratie a fait éclater à la fin des temps. L'héroïsme d'un Pimodan, que nous avons connu et hautement estimé, la bravoure de ces jeunes gens, qui se font tuer sans comprendre, ne vous en affranchiront pas.

L'Église ne peut vivre de sa vie divine que par l'admiration des peuples. C'est là son moyen d'action. Il faut aujourd'hui qu'elle monte du mépris à l'admiration. Elle ne peut conquérir l'admiration que par l'esprit chrétien. Que l'Église l'apprenne, il ne lui est plus loisible dans nos temps cultivés par l'esprit du christianisme d'être à peu près vertueuse, il faut qu'elle nous fascine, qu'elle nous éblouisse de vertus.

Vous en êtes là. Reconquérir le monde par le détachement, l'humilité, la vertu et la science, ou le perdre par votre attache à un pouvoir temporel dérisoire et à une autorité qui s'est détruite elle-même en se déplaçant, en s'exagérant.

Le Christ a posé le détachement comme la condition sociale et personnelle du succès de sa doctrine dans le monde et dans la conscience individuelle. C'est là la grande, la seule garantie qu'il ait voulue pour sa doctrine. Vous tous qui voulez le gouverne-

ment temporel, vous doutez donc que le sacerdoce ait assez de détachement pour soutenir la doctrine? Ainsi le gouvernement temporel est devenu au catholicisme une garantie contre les vices du sacerdoce, qui, n'ayant plus sur le monde le prestige de la vertu, conserve au moins celui de la royauté. Étrange subterfuge qu'il faut bannir pour forcer le sacerdoce au zèle et l'acculer dans la vertu.

Ou l'esprit de domination vous a fait perdre l'esprit chrétien, ou il faut que vous entendiez avec respect : « Vous n'aurez ni bourse ni sac. Si l'on ne vous écoute pas, secouez la poussière de vos sandales et allez-vous-en. » Mais les paroles du Christ vous sont la destruction du christianisme. C'était bon alors. Que veut dire alors? Alors qu'on ne possédait pas. On ne possédait donc pas, que parce qu'on ne pouvait pas posséder? C'était donc une feinte que le détachement du Christ et des apôtres et de la suite, si aussitôt qu'on a pu posséder, les apôtres se son jetés sur les possessions et les royaumes? Le Christ a-t-il donc assigné une époque à l'esprit de renoncement? Ou la parole du Christ est loi, et le Christ dit à Pie IX comme à saint Pierre : « N'ayez ni bourse ni sac. Si on ne vous écoute pas, allez-vous-en; » ou bien elle n'est pas loi; et dès lors que devient l'édifice religieux?

Vous doutez que le détachement soit la condition sociale du christianisme. C'est une utopie. L'utopiste c'est le Christ, et votre doute de la parole du Christ,

votre conduite, contraire à sa parole, sont les causes premières du grand doute moderne. Depuis dix siècles vous niez le Christ par votre fausse sagesse de politiques, par votre théocratie. Quand direz-vous comme saint Paul : Qui me délivrera de ce corps de mort? Quand pourra-t-on dire enfin : Le gouvernement temporel fut la grande tentation de l'Église qui, en y succombant, renia son Dieu comme saint Pierre, mais qui, comme saint Pierre, s'est relevée dans son Dieu?

Est-ce à dire que je veuille comme Arnaud de Brescia que le prêtre ne puisse posséder? Non, c'est la perfection, il est vrai, mais ce n'est pas la loi, et la perfection n'est pas imposée, même aux parfaits d'entre nous, qui sont les prêtres. Mais ce qu'il faut, c'est qu'ils soient librement parfaits. La religion du Christ est toujours la folie de la croix. S'il y avait eu quelque chose de meilleur et de plus utile que le détachement et la souffrance pour le salut des hommes, et j'ajoute de l'Église, le Christ l'aurait enseigné par ses paroles et par ses exemples. C'est le pieux et sage Gerson qui l'a dit. S'en iront-ils, comme le jeune homme riche qui voulut servir à la fois les deux maîtres? Il mérita de n'être point de sa suite.

L'apôtre est l'homme de l'humanité, non pour qu'il la possède, non pour qu'il la gouverne, entendez-le bien, mais pour qu'il annonce, promulgue, conserve la loi vraie, qui seule doit gouverner. Pour que la loi gouverne, il faut que l'humanité sente que celui qui

la promulgue ne veut pas s'en faire un instrument de domination, ou l'humanité repousse le promulgateur et la loi. Conservez, dites, prouvez, persuadez la loi et laissez-la régner.

Vous avez perdu l'esprit chrétien, et l'esprit de domination est entré en vous, car vous avez voulu dominer l'homme au moyen de la loi, car vous avez cherché vos alliances partout où règne l'esprit de domination. Quel est le principe d'action du Christ? L'âme placée en face de la loi absolue. Si ce principe est une utopie, vous avez raison de vous rejeter dans l'absolutisme et la théocratie, dans la force pour maintenir l'homme; mais affirmer ce principe-utopie, c'est nier l'Évangile et son esprit. Le Christ a assez espéré de l'homme pour le placer en face de la loi.

Proclamez le dogme social, c'est votre réhabilitation. Après la longue équivoque du gouvernement temporel on ne vous croira pas tout d'abord; mais persévérez, faites des prodiges de détachement et de science, et on vous croira à la fin. Voilà les miracles qu'on vous demande. Alors vous vaincrez la luxure du temps par votre pureté, vous vaincrez l'amour de l'or par votre générosité; c'est par les vertus contraires qu'on corrige les vices.

Toujours des songes élevés, mais impossibles, des folies! Le songeur, c'est le Christ; le fou, c'est le Christ. Et la folie du Christ est d'accord avec la raison du monde moderne, avec la sagesse de l'histoire, avec la sagesse des politiques qui ont senti que la politique

se faisait de principes éternels. La folie du Christ est donc la sagesse du passé, du présent et de l'avenir. C'est le temps de la mettre en œuvre, le monde entier est d'accord avec le Christ. « Que craignez-vous, hommes de peu de foi? » De quoi devez-vous avoir terreur, à vous abandonner sur les flots de notre civilisation si chrétienne par le fond? Le Christ vous y soulèvera de sa main. De quoi devez-vous avoir terreur, si vous suivez les paroles du Christ? De rien, que de votre terreur même; de rien, que de ne pas les suivre assez; de rien, que de ne pas vous y jeter assez aveuglément et à plein corps. Voilà la foi. Le détachement est-il la condition nécessaire posée par le Christ du succès de sa parole et de la loi sacrée? Le dogme social est une vérité. Tout est là, vérifiez les yeux fixés, non sur les royaumes, mais sur les lèvres du Christ.

C'est l'heure du grand détachement. Tais-toi, mon cœur, ce n'est pas à toi de dire les hautes et dernières paroles à l'Église; c'est son Christ, son Dieu qui doit lui parler. Hommes, faisons silence, il y a des mots que nul n'entend s'il n'est animé de l'esprit qui les fait entendre; laissons le Christ les faire résonner à l'endroit profond où le Christ s'entend. Il y a là des forces que nul ne trouve en lui-même, si Dieu ne se lève au fond de son âme pour l'occuper tout entière.

CHAPITRE XIV.

CONCILE.

Je conçois que l'âme du pontife se trouble à ce sacrifice; il a juré de ne rien distraire des États de l'Église. Il est vrai que ce serment a été fait en vue du népotisme; mais on en veut appliquer la lettre d'une façon générale. Il est vrai qu'il n'y a point de serment contre la loi absolue et la loi naturelle, et que la loi naturelle et la loi absolue sont également violées par celui-ci; il a juré et sa conscience se trouble.

Si le saint-père recule à prendre cette décision qui regarde la catholicité tout entière, qu'un concile œcuménique soit convoqué, composé de tous les docteurs et évêques; que la chrétienté puisse y exposer ses besoins par ses esprits les plus graves; que les questions s'y élaborent sur discussions approfondies; que la question de la liberté de la conscience, celle de la

liberté de la science y soient posées; que la question du dogme social soit élucidée par l'histoire et les faits actuels, par les dogmes, l'esprit philosophique et la vie du Christ.

Le gouvernement temporel est-il une nécessité?

La papauté peut-elle être indépendante étant toute spirituelle?

Conditions de cette liberté.

Le dogme social est-il une nécessité de principe?

Est-il une nécessité morale en face de l'état des esprits?

Proclamation du dogme social.

Dégager au complet et jusqu'en ses détails la théorie chrétienne de ce dont l'a souillée la théocratie.

Examen du droit d'excommunication.

Détermination de l'attitude définitive de l'Église vis-à-vis de la conscience et de la science.

Proclamation de la liberté de la science et de la conscience.

Telles sont les questions fondamentales que le concile doit traiter, et de la solution desquelles naîtra l'accord de l'esprit moderne et de l'Église, si l'Église, oubliant entièrement, absolument, toute idée ou conséquence théocratique, se place en face des dogmes, des théories philosophiques; telle doit être en ce temps la gloire de l'Église.

Ce sera une œuvre longue et ardue que celle du concile et la plus auguste qu'aucun concile ait eue à accomplir. Il ne s'agit pas ici d'hérésies partielles,

de royaumes à sacrifier; il s'agit de l'esprit chrétien qui se perd par les principes dans le monde si quelque grand coup ne l'y rappelle. Que toute doctrine y ait ses représentants, toute tendance sa libre parole; que l'Église ne se croie pas là appelée à tenir les assises du monde, mais qu'elle se juge elle-même dans son passé; la loi est au code divin qui passera sur tous.

Solliciter un concile œcuménique, c'est d'un seul mot dire et la gravité de la situation et la grandeur de l'œuvre à faire. Oui, Église, le monde attend de toi de grandes choses. Tu ne connais pas ta puissance si tu doutes, ou, pour mieux dire, ta puissance est nulle en elle-même, et tu le sens cruellement; tu ne connais pas la puissance de la loi que tu conserves. Tu es appelée à étonner encore les nations par elle. Voilà le monde ouvert, plus de barrières de ton cœur à ses confins; les mers se joignent sous le génie, les empires inviolables s'ouvrent sous le courage. Il te faut renouveler les temps évangéliques et par la foi et par le détachement, et les compléter par la science. C'est une ère de grandes choses et de grandes vertus, et toi seule peux donner les vertus pour accomplir les choses. Si tu ne les donnes, tu laisseras partout abuser l'homme au nom de tes principes, et partout il se retirera de toi au nom de tes principes mêmes. Si tu les donnes, l'admiration de tes vertus sera le trait qui l'unira à tes principes; tu replaceras l'homme et Dieu dans leur lien nécessaire, tout à la

fois fatal et libre des deux parts, et ce sera ce règne du Christ promis à la terre. Pensez-y donc quand vous serez là, en face de vos consciences et des consciences de l'humanité, sous l'œil de Dieu : vous sauvez le monde ou vous le perdez.

CHAPITRE XV.

PÉTITION.

Que si enfin la papauté refuse, que si le concile ne s'assemble pas, comme les situations sont extrêmes et qu'il y faut de prompts et héroïques secours ; comme tout, de tous côtés, pousse à l'action ; comme les conjurations s'organisent ; comme les armements se font de toutes parts ; comme les rois libéraux n'obtiendront jamais par conseils ou menaces aucunes concessions de la cour de Rome ; l'opinion publique catholique peut seule avoir influence sur l'Église, et c'est donc la catholicité tout entière qui doit prendre l'initiative d'une mesure faite pour rendre la paix aux nations, par une pétition générale, respectueuse et pressante tout ensemble au saint père et aux chefs de la chrétienté.

Considérant que la théocratie est la violation du dogme social du Christ ;

Considérant que tout gouvernement temporel de l'Église, quelque restreint qu'on le suppose, est une théocratie ;

Considérant qu'une théocratie ne se modifie pas, mais se supprime ;

Considérant que, voulût-on et pût-on la conserver en la mitigeant, son principe resterait toujours la violation du dogme social ;

Considérant que l'établissement du dogme social est la fin à laquelle tend le monde moderne, puisque c'est en lui seul que se réalisent légitimement la liberté de la conscience, de la science, l'autorité des gouvernants et le sacerdoce spirituel libre ;

Considérant que la théocratie par le maintien en principe de l'absolutisme est non pas seulement la violation sans action du dogme social, mais son empêchement moral toujours agissant et vivant ;

Considérant que l'absolutisme tend à s'effacer dans le monde entier et que perdant l'appui moral de la théocratie il n'aura plus aucune raison logique ni de principe d'être ;

Considérant qu'au moment où l'absolutisme tombe, l'esprit humain doit trouver la loi fermement assise en l'absolu, ou qu'il tombera nécessairement de l'absolutisme dans la licence ;

Considérant que la métaphysique chrétienne est la seule qui tienne ferme la loi absolue en son principe par l'établissement vrai du lien de l'homme et de Dieu ;

Considérant que pour faire accepter le principe de

la loi absolue par les consciences, l'Église doit non-seulement consentir, mais aider à établir pacifiquement et régulièrement les conséquences;

Considérant que sans la constitution libre de l'Église libre, les sociétés modernes se trouvent dans le danger imminent d'être sans sacerdoce, sinon un sacerdoce de fait auquel personne ne croira, et dont la majorité même des catholiques ne veut plus dans les conditions sociales actuelles;

Considérant que par là la société moderne est poussée à l'athéisme;

Considérant que l'homme ne peut être dans la liberté que par l'ordre, dans la foi qu'avec la science;

Nous tous catholiques, supplions le saint-père, les évêques, les chefs de la catholicité d'apporter un remède immédiat à ce funeste état des empires et des consciences, en décrétant :

La conscience libre;
La science libre;
La constitution libre de l'Église libre;

Le dogme social du Christ seul équilibre des pouvoirs entre eux et des consciences, et des libertés vis-à-vis des pouvoirs.

Nous signons donc, et en signant nous prenons l'engagement de contribuer à la constitution libre de l'Église libre.

O'Connel a agité l'Irlande pour lui rendre sa nationalité, et le monde a trouvé que c'était une cause

sainte. Pour nous, nous disons qu'il faut agiter le monde pour lui rendre son Église et son Dieu.

Des évêques ont agité par des moyens illégaux en manquant à la parole sociale du Christ, à leurs devoirs de citoyens. Pour nous, nous voulons agiter légalement et par les lois mêmes de l'Homme-Dieu.

Nous voulons amener une solution pacifique à des questions qui, si elles laissent les guerres en suspens pour l'année où nous sommes, seront la cause de complications que tous prévoient devoir être générales et européennes; et cela non pas seulement pour l'année qui suivra, mais pour tous les temps où les questions n'auront pas été résolues dans le sens que nous indiquons et dont l'Europe entière a l'instinct.

Que l'Autriche n'ait pas l'excitation de Rome, qu'elle n'ait plus la conscience de ce lien que Rome forme entre tous les absolutismes déchus et vivants, et l'Autriche ne fera point la guerre. Quel est le centre de tous les mouvements absolutistes aujourd'hui? C'est Rome. On sent si bien que Rome est le dernier boulevard de l'absolutisme, qu'on s'y vient mettre en refuge. Dieu des hommes égaux et libres, que recouvrez-vous donc! Je parle des principes, non des hommes. Les hommes sont bons partout, et j'en aime profondément dont je combats les principes de toutes les puissances de ma conviction et de la vérité qui doit se faire jour ici et là, ou je ne suis qu'un vase de colère. Dieu m'est témoin si je les aime tous et dans tous les partis et que mon cœur en s'épandant, n'a demandé à ma

raison que les moyens de paix et de bonheur pour tous.

La guerre ou la paix du monde entier est dans les mains de ce vieillard désarmé qui par son influence morale peut donner l'une ou l'autre, suivant qu'il inclinera à suivre la parole sociale du Christ ou à la violer de nouveau et de recommencement, car tout peut finir d'une parole évangélique. Que le pape se change d'excitateur, involontaire par le principe qu'il représente, volontaire par la défense qu'il en fait, en médiateur universel. Qu'il soit le médiateur de cette question de la Vénétie, qui est le vrai foyer aujourd'hui, et dont lui seul, peut-être, peut avoir la solution pacifique; qu'il décrète le dogme social du Christ, qui est l'abandon de Rome civile, et il aura prouvé d'une façon éclatante au monde prêt à se déchirer, la puissance de ce bras sans épée qui aura fait remettre toutes les épées de la terre au fourreau.

De cette sorte ce n'est donc pas dans l'humiliation de ses propres défaites que la papauté décrétera le sacerdoce spirituel libre, c'est dans le triomphe de la paix donnée au monde par un signe de la main faite pour bénir : *Urbi et orbi*; c'est aujourd'hui que ce mot est vrai. Et ce nouveau triomphe de la pensée sur la force sera le sceau ineffaçable de cette ère nouvelle de l'Église nouvelle spirituelle libre, prenant la tête du monde par l'absolu où s'exercera dans un bel ordre son inadmissible liberté.

CHAPITRE XVI.

LE SUFFRAGE UNIVERSEL CATHOLIQUE.

§ I. Pour arriver à la signature de la pétition, deux moyens se présentent : ou il y aura sollicitation par des individus, ou il y aura sollicitation par les gouvernements.

Ces deux moyens ont leurs avantages et leurs inconvénients. Sans les examiner en détail, il semble que la sollicitation individuelle aurait moins de résultats, parce qu'étant hors des usages catholiques, elle semblerait rébellion aux esprits qui n'en comprendraient pas le but vrai et saint; de plus, elle aurait des résultats moins immédiats, ce qui est à considérer dans l'état des choses.

L'intervention gouvernementale peut être officielle ou officieuse; officieuse, elle ne sera mystère pour personne. Officielle ou officieuse, elle soulèvera des défiances; cependant ces défiances pourraient être

annihilées ou tout au moins fort amoindries, s'il y avait accord entre les souverains catholiques sur cette question, et si un exposé clair et sincère de la situation et du but de la pétition faisait bien toucher qu'il n'y a pas volonté d'empiéter sur le pouvoir spirituel, ni même de la part des rois volonté de peser sur la décision des chefs de la catholicité en ce qui regarde le gouvernement temporel.

On pourrait donc agir ainsi :

1° Envoyer une circulaire explicative aux évêques, curés, etc., et la répandre par tous les moyens de publicité dans les pays catholiques.

2° Résumer en une question soluble par oui ou par non la teneur de la pétition, et la faire voter par le suffrage universel catholique.

Diverses conditions doivent assurer le succès du vote et sa légitimité :

1° Que l'opinion catholique soit assez éclairée; si on ne la juge pas suffisamment instruite, il faut la préparer.

2° Poser la question d'une manière assez vraiment large pour que tous les organes de tous les partis sentent qu'il n'y a pas là parti, et qu'ils se puissent réunir pour l'accepter et la défendre, ce que les circonstances peuvent faire espérer si elles sont pesées par tous dans leur fond.

3° Pour que la pétition ait une action définitive, le votant par oui s'engagerait à la constitution libre de l'Église libre, pour une somme quelconque à par-

tir de 50 centimes par an. Ainsi, le sacerdoce trouverait sa constitution par là même, si le nombre des catholiques votants est assez imposant, et le saint-siége n'aurait aucune raison valable de refus. De plus, la papauté ne céderait pas à la pression des rois, mais à l'opinion du monde catholique, ayant droit de prononcer dans une question d'organisation où le dogme et la religion ne sont point en jeu.

4° Tous les catholiques des deux sexes auraient droit de vote à partir de l'âge de vingt et un ans.

5° Chaque votant, au cas où il y aurait doute, sera tenu de justifier de sa qualité de catholique.

6° Il sera voté dans chaque village et pour chaque arrondissement, devant un bureau composé d'ecclésiastiques et présidé par le maire.

7° Chaque bulletin de vote devra porter le nom du votant et la somme de son engagement.

§ II. On pourrait ainsi résumer la question :

En présence des graves difficultés où la catholicité est plongée, les rois désirant voir la paix, si nécessaire à la religion, se rétablir dans l'Église et l'Église s'en affermir, font appel au vote libre de la catholicité tout entière, non pour que la catholicité impose rien à la papauté qui est et restera libre, mais pour que l'opinion de la catholicité se produise librement et spontanément et se formule dans une pétition adressée au saint-père. (J'ai donné la teneur de la pétition selon ma pensée, elle pourrait être modifiée suivant la nécessité ou la plus grande prudence.)

Cette pétition a pour but d'assurer la double indépendance morale et matérielle de la papauté en lui constituant par la catholicité une rente dont il serait fait raison chaque année.

Le pape, dans l'État romain, toujours dominé par les puissances étrangères, aujourd'hui détruit, n'avait que 30 millions de revenu dilapidés par l'administration, employés d'ailleurs aux services d'État. La rente annuelle qui lui serait constituée ne peut être évaluée à moins de 100 millions, libres de charges, dont le compte rendu serait publié chaque année et qui devraient être employés en missions, en bonnes œuvres de toutes sortes par toute la terre, annoncées à l'avance pour qu'il y ait possibilité du contrôle de l'opinion.

Les catholiques sont donc appelés à prononcer par le suffrage universel, par oui ou par non, s'ils veulent signer la pétition adressée à Sa Sainteté pour l'engager à accepter le nouvel état matériel proposé qui ne modifie en rien ni l'idée religieuse, ni le culte, ni la foi.

§ III. Si les rois parvenaient à se mettre diplomatiquement d'accord avec Sa Sainteté sur cette question, les difficultés seraient résolues

Si l'Église voyait enfin sa situation présente sans possibilité comme sans espoir d'en sortir par une réintégration de territoire, si elle comprenait que plus elle voudra être théocratie, moins elle sera Église, elle pourrait prendre elle-même l'initiative de cette mesure, d'accord avec les gouvernements.

§ IV. Ce chapitre est toute une révolution sociale dans l'Église, et est par là le couronnement pratique des théories exposées. De pouvoir théocratique elle devient d'un coup et par le fait même de son organisation un pouvoir démocratique, et c'est par conséquent y appeler successivement toutes les modifications, déduction logique du principe. Le dogme reste à l'abri des atteintes. Mais la constitution libre de l'Église libre devient la plus démocratique des institutions modernes.

Ce pouvoir moral n'a d'autre contrôle que le contrôle de la publicité, par conséquent rien ne pèse réellement sur lui. Mais ce contrôle est nécessaire pour que l'emploi des fonds considérables qui seront versés soit justifié, et ne devienne pas la cause d'une démoralisation des clergés, mais qu'il soit établi par avance et par preuves après l'emploi, que les fonds sont utilement et légitimement employés.

En finissant, je veux appuyer sur une pensée qu'on aura pu relever des diverses propositions faites, mais que je veux bien constater ; car il faut qu'on sache bien à quoi l'on s'engage, et que tout soit exposé sans-arrière pensée :

Que le pape accepte personnellement la contribution de la catholicité fondant l'Église spirituelle libre ;

Ou que le concile convoqué la reconnaisse ;

Ou que le suffrage universel catholique en prenne l'initiative et la fasse accepter ;

Le résultat, dans tous les cas, est le même : c'est toujours le suffrage universel catholique constituant, par contribution universelle, l'Église spirituelle libre.

Le principe théocratique est détruit pour être remplacé par le principe même, dont nous avons prouvé la descendance directe de la métaphysique chrétienne, et particulièrement de la catholique, principe qui n'est autre que le principe même d'existence des sociétés modernes.

Dans les deux premiers cas, le changement s'opère réellement; mais beaucoup ne le verront qu'après coup. Dans le troisième, il s'opère avec éclat et d'une façon triomphante. Pour la gloire de l'Église, pour son influence légitime, nous souhaitons donc de la voir s'arrêter à ce dernier parti, et solliciter elle-même, d'accord avec les rois, le suffrage universel catholique.

APPENDICE

APPENDICE.

Pour arriver à l'action, comme les circonstances sont pressantes, quoique sans mission et en dehors de tous les partis, j'ai considéré comme un devoir d'agir sans attendre la publication ainsi qu'il suit :

Il fallait prévoir deux cas :

1° Celui où le saint-père consentirait à la constitution libre de l'Église libre. J'ai donc écrit à Sa Sainteté la lettre page 358.

2° Le cas où la cour de Rome continuerait ses refus, malgré des propositions qui lui donneraient de tels avantages comme compensation à ses sacrifices. Dès là, il fallait appeler l'attention des gouvernements sur cette solution, et leur demander l'initiative de l'appel du suffrage catholique.

Je me suis donc enhardi à écrire, en date du 25 février, à Sa Majesté l'Empereur des Français, la lettre page 360; à Sa Majesté le roi d'Italie, à M. le

comte de Cavour en date du 27 février, en leur faisant parvenir des extraits des chapitres VIII, XIV, XV, XVI du livre IV, avec la table générale de l'ouvrage, afin qu'ils pussent juger à l'avance des moyens pratiques proposés, les préparer et les appliquer s'ils étaient jugés vrais, ou en faire chercher de meilleurs dans la voie ouverte.

Voilà ce que j'ai fait, et je crois devoir le dire pour montrer la légitimité des moyens employés, et parce qu'il faut que tout, en une pareille question, soit publié; et aussi parce qu'il en peut sortir une plus grande clarté et sur ma pensée, et sur mes intentions; et j'ajoute qu'étant trouvée la solution certaine de ces questions, c'est un devoir de parler et d'écrire partout où il y a un roi, pour qu'il puisse donner la main à une œuvre de civilisation et d'ordre; partout où il y a un catholique, pour qu'il sache ses droits et ses devoirs dans une si grande conjoncture; partout où il y a un homme, pour qu'il sache d'où lui vient son droit à la liberté, et quel en est le véritable exercice.

LETTRE PRÉSENTÉE A SA SAINTETÉ LE PAPE PIE IX AVEC LA COPIE DU MANUSCRIT DU DOGME SOCIAL.

Très-Saint-Père,

Il y a déjà quelques années, à mon premier voyage en Italie, ma mère me prit du milieu de ses enfants

et me recommanda à vous; vous m'avez exhorté avec bonté et élévation.

Depuis cette époque, ma vie s'est passée dans la méditation et l'étude : rendre l'absolu à notre temps, qui l'a perdu, par tous les moyens en mon pouvoir, a été et restera le but de ma vie.

Aujourd'hui, Très-Saint-Père, je viens à vous avec un travail dont la nouveauté ne doit point choquer, puisqu'elle est basée dans les antiques paroles. Je l'ai fait dans l'impartialité d'un esprit qui n'a jamais su sacrifier à un parti ni à un préjugé, et qui a cherché, selon votre propre mot, Dieu et sa justice, sans plus.

Je crois que s'il ne donne pas la seule solution possible aux difficultés du présent, il en offre une solide, et peut-être celle à laquelle on sera obligé d'arriver tôt ou tard. Je crois, de plus, qu'il établit la seule institution sacerdotale que puisse accepter l'avenir des société modernes; et il l'établit non par une personnalité audacieuse et sacrilége, mais du chef même du Christ.

J'ai pensé qu'il fallait remonter jusqu'à l'institution sacerdotale en elle-même, pour trouver la cause et le remède des difficultés qui nous entourent, et les terminer d'une façon stable. Hors de là, tout ne sera qu'accommodement d'un instant et trouble dans l'avenir. Il faut avoir le courage d'envisager la position telle qu'elle est, avec le calme d'âme que Votre Sainteté sait garder dans ces extrémités. Dieu semble avoir fait ce calme admirable en votre cœur, afin qu'après vous avoir fait assister à la lutte des partis qui se passionnent au-dessous de vous pour des

idées saintes, mais sur lesquelles on est dans la confusion, comme Votre Sainteté pourra le relever de ce livre ; afin, dis-je, de vous faire le modérateur définitif de ces passions et de ces haines, qui ne peuvent trouver leur apaisement que dans votre parole sainte.

Que Votre Sainteté ne voie en cet écrit que l'épanchement d'un cœur brûlé de l'ardeur de la vérité et de l'amour du Dieu infini de la sainte religion ; qu'elle y voie, sous les sévérités que la logique des principes impose, le profond amour et le profond respect du plus dévoué de ses enfants.

LETTRE ADRESSÉE A SA MAJESTÉ L'EMPEREUR DES FRANÇAIS.

Sire,

C'est une coutume belle et pratique d'appeler en consultation la nation dans les affaires difficiles et embarrassantes. Elle est un stimulant à l'amour de la patrie, une éducation des esprits qui se tendent plus volontiers aux affaires publiques. En outre elle est une utilité réelle et sans risque pour le gouvernement. Consulter les Chambres, c'est s'engager vis-à-vis d'elles, consulter le pays répondant par lettres individuelles, c'est avoir l'avis de la foule des esprits, sans que cette foule puisse s'attribuer d'action personnelle, ou qu'on prenne vis-à-vis d'elle aucun engagement. Bien que cette coutume ne soit pas française, j'ose en prendre ici l'initiative.

Sire, l'année dernière j'avais voulu écrire à Votre

Majesté pour lui témoigner que si elle trouvait parmi les catholiques une opposition systématique et coupable, il y en avait aussi qui suivaient avec confiance sa politique prudente et énergique en Italie. Je laissai ma lettre qui ne devait être qu'un concours moral dont Votre Majesté n'avait pas besoin.

Aujourd'hui, Sire, les événements sont à tel point que tous les esprits animés à la fois de l'amour de la religion et de la civilisation doivent s'efforcer de trouver à un état de choses impossible une solution par laquelle les empires, les consciences, la religion puissent être également satisfaits. Je l'ai tenté dans un livre dont je voulais envoyer copie à Votre Majesté avant l'impression. Dans l'impossibilité où je suis de le faire, je crois devoir transcrire les extraits de quelques chapitres qui contiennent des moyens pratiques, qui pourraient être employés ou tout au moins préparés si Votre Majesté les trouve sages.

Pour trouver une solution solide, il m'a semblé qu'il fallait remonter jusqu'au principe même de l'institution sacerdotale. Ayant posé les principes métaphysiques et sociaux, je proteste énergiquement contre ce qui les détruit, j'épuise tous les moyens d'amener la papauté à prendre l'initiative d'une renonciation à la théocratie.

Mais l'obstination romaine est connue; d'ailleurs la position est très-difficile pour la papauté comme pour les rois; j'ai donc considéré qu'il fallait trouver une force autre que celle des rois, qui pût peser sur la papauté sans détruire son indépendance, et qui pût en même temps sauver les rois d'arriver malgré leur bon vouloir à être les tyrans de la papauté.

La papauté dépouillée de fait serait une protestation vivante de la spoliation, car les rois ne lui peuvent donner aucune compensation de son pouvoir temporel, sans qu'elle se mette directement ou indirectement sous la tutelle des rois, ce qui ne peut être. De plus, la papauté fût-elle dépouillée n'en resterait pas moins un principe théocratique, qui pourrait se relever comme tel, à l'occasion favorable. Or il fallait détruire cette possibilité.

Il y a donc là, même en admettant le dépouillement de fait, un état inacceptable pour tous. Pour les rois et surtout pour Votre Majesté (dont la sage politique a bien su peser cette grande question) parce que leur conduite, quelque chose qu'on fasse, conserverait quelque chose d'odieux à ce dépouillement qui n'aurait sa cause dans aucun principe dominateur des intérêts. Pour les papes, parce que tant qu'ils n'ont pas trouvé des garanties de vie indépendante des rois, ils ne peuvent consentir à rien; pour la conscience moderne enfin, parce qu'elle veut non pas une théocratie abattue et dont le principe toujours vivant peut se relever, mais la renonciation au principe théocratique lui-même.

Il m'a semblé efficace, d'accord avec les précédents des institutions inaugurées en Europe par Votre Majesté, d'appeler le suffrage universel catholique à trancher cette difficulté par un double moyen : 1° une pétition tendant à presser le pape d'accepter le nouvel état matériel que je décris; 2° un engagement volontaire et à vie contracté dans les conditions que j'indique de contribuer à la constitution libre de l'Église libre.

(Suivent quelques considérations spéciales.)

J'ai donc cru que cet écrit, basé dans des considérations scientifiques plus incomplètes que je n'aurais voulu, à cause de la hâte où placent les événements, mais qui cependant suffisent, pouvait avoir des conséquences générales en ce qui touche l'institution sacerdotale, le principe théocratique, et aussi des conséquences pratiques et immédiates pour mon pays et pour ma religion ; c'est ce qui m'a fait oser, Sire, adresser ces lignes à Votre Majesté.

Daignez agréer, Sire, l'hommage de mon profond respect, de mon admiration et de ma reconnaissance personnelle pour la hauteur à laquelle vous avez su relever la France.

LETTRE ÉCRITE A SA MAJESTÉ LE ROI D'ITALIE.

Sire,

Faire à l'Église des propositions de liberté non-seulement acceptables, mais désirables, après lui avoir démontré par une solide métaphysique et par ses dogmes mêmes qu'elle n'a pas de droit ni de possibilité de vie en tant que théocratie, m'a paru le moyen sûr d'arriver à la solution de la question en son rapport avec l'organisation du royaume d'Italie, en même temps que la consolidation de la religion.

Que si l'Église n'accepte pas ces conditions, je n'hésite pas à dire qu'il faut appeler le suffrage universel catholique pour régler un différend que les rois ne peuvent trancher de leur chef sans être accusés de

tyrannie, et que la voie de la catholicité peut seule mener à fin.

Cette combinaison aurait pour résultats :

1° Détruire le principe théocratique dans l'Église.

2° Y substituer le principe du suffrage universel qui est le principe même qui a porté Votre Majesté au trône d'Italie.

3° Amener la cession de Rome, ou tout au moins enlever tout motif à l'occupation française et par conséquent compléter l'organisation que l'Italie mérite.

4° Préparer peut-être une solution pacifique à la question de la Vénétie et rendre improbable le recommencement de l'absolutisme autrichien.

Je ne cite à Votre Majesté que ces conséquences qui la touchent en tant que roi ; et en tant que chrétien, elle en pourra relever dans le cours du volume (que j'aurai l'honneur de lui remettre aussitôt son impression) qui auraient des résultats encore plus généraux. Et Votre Majesté ne s'étonnera pas de tant de conséquences diverses, en considérant que le changement proposé porte sur le principe même d'existence sociale de l'Église. Je ne crains pas d'avancer que ce serait le renouvellement de l'esprit chrétien par son accord avec les tendances modernes.

Je ne puis faire parvenir à Votre Majesté que quelques extraits du livre IV, que je me hâte de lui faire transcrire ; mais je crois devoir les lui envoyer sans retard parce qu'ils contiennent des moyens pratiques, qu'il serait bon de préparer si Votre Majesté les approuve.

Que Votre Majesté, que l'on ne peut s'empêcher d'aimer comme homme, tout en l'admirant comme

roi, me permette ici l'expression sincère de ces deux sentiments.

LETTRE ÉCRITE A M. LE COMTE DE CAVOUR.

Monsieur le comte,

Mon admiration pour votre forte politique, ma profonde sympathie pour la cause de l'Italie et le grand cœur de son roi, comme aussi mon amour pour ma religion, me font vous adresser les communications suivantes.

J'ai tenté, dans un livre qui s'imprime, de trouver une solution à la question romaine, solution où les empires, les consciences, la religion, pussent être également satisfaits. Je suis remonté aux principes métaphysiques, car c'est par là qu'il faut prendre Rome pour avoir raison de ses faux-fuyants comme pour être juste avec elle. Après avoir démontré que la théocratie est la destruction de la philosophie et des dogmes catholiques; après avoir assuré la liberté des papes, j'emploie tous les moyens pour faire prendre à la papauté l'initiative d'une renonciation, en lui présentant les seules compensations solides peut-être qu'elle puisse accepter, si l'on se pénètre des principes de l'institution sacerdotale.

Vous ne pouvez espérer, monsieur le comte, que Rome accepte purement et simplement son dépouillement; vous ne pouvez espérer que le pape puisse consentir à n'être qu'un évêque italien; on aura beau

citer les premiers temps de la papauté, jamais on ne la ramènera à cet état, qui n'est pas, il faut le dire, en rapport avec les sociétés modernes. Aurez-vous donc sans cesse le chef de la religion, dans l'état où vous l'avez, protestant et accusant de spoliation, maintenant toujours en sa personne le principe de la théocratie, éternel foyer de discordes pour l'Italie, éternelle cause morale de l'absolutisme? Votre Italie a besoin de sa religion, la lui ferez-vous perdre par des propagandes pour assurer votre paix ? Politique mal satisfaisante, et dont les empires souffrent toujours, comme la mémoire des hommes qui ont une telle initiative. Ce sont donc là, monsieur le comte, des solutions insuffisantes pour un esprit comme le vôtre.

Mettre, au cas de refus définitif, la papauté, dans la nécessité d'une renonciation, tout en la laissant réellement libre ; lui assurer des avantages supérieurs à ceux qu'elle pourrait espérer, même en rentrant dans ses possessions des États romains ; faire cependant que ces avantages ne lui confèrent pas un droit de théocratie, mais lui fassent perdre toute possibilité d'être théocratie ou d'y tendre, par le principe même qui les lui aura constitués ; là est le problème.

Je regrette de ne pouvoir envoyer à Votre Excellence tout le livre, mais je lui fais parvenir, en attendant ce moment, ces extraits, qui contiennent des mesures pratiques qu'il serait bon de préparer de suite, si Sa Majesté le roi d'Italie les approuve. Et cela sera facile chez un peuple tout disposé pour cette question.

Je crois devoir vous dire, monsieur le comte, que

j'ai fait parvenir à Sa Majesté une copie des mêmes extraits que je vous envoie.

Je prie Votre Excellence de vouloir bien agréer l'assurance de ma plus haute considération et de mon respect.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE I.

PRINCIPES SOCIAUX.

LIVRE II.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES.

LIVRE II.

MÉCANISMES POLITIQUES.

LIVRE IV.

THÉOCRATIE ET SACERDOCE SPIRITUEL LIBRE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21.

ERRATA.

Cet ouvrage imprimé en mon absence et sans que j'aie pu revoir les épreuves devait malgré tous les soins exiger quelques rectifications.

Tout ce qui est écrit en note fait partie du texte.

Pages.	Lignes.	
15	12,	*ici* au lieu de *ou*.
25	9,	*ils l'éloignent* au lieu de *ils s'éloignent*.
27	8,	l'*extérieur* au lieu de l'*intérieur*.
	13,	effacez *et j'ose le dire*.
	20,	*s'il* au lieu de *il*.
33	3,	*il* au lieu de *on*.
41	17,	*un homme effet* après *et;* au lieu de *lui* lisez *là*.
42	17,	alinéa passé : le rapport de l'homme et de Dieu étant libre, le sacerdoce n'est pas la représentation de Dieu coacteur, comme dans les théocraties, mais il est la représentation vivante, sacrée du lien, du rapport libre de l'homme et de Dieu.
42	21,	lisez *en* au lieu de *ou*.
44	10,	après *en face de lui* lisez *et sous lui*.
	25,	après *absolu* mots passés : dans le lien de l'homme et de Dieu, car il est la consécration de leur rapport.
	25,	effacez *de*.
53	4,	lisez *il* au lieu de *je*.
56	21,	*sa* au lieu de *la*.
63	15,	effacez le trait d'union entre *contre* et *théocratie*.
64	1,	idem entre *contre* et *autorité*.
	15,	*reste l'alliance de la théocratie et de l'autocratie gouvernementale*.
70	18,	effacez de entre *absolu* et *Dieu*.
74	26,	*se* au lieu de *le*.
77	16,	*meut* au lieu de *ment*.

Pages.	Lignes.	
88	5,	*sa foi* au lieu de *ta foi*.
109	10,	*est* au lieu de *et*.
119	5,	*sa* au lieu de *la*.
134	3,	*ont* au lieu de *est*.
149	5,	*du* au lieu de *de*
162	14,	*est l'acte* au lieu de *est faite*.
166	12,	*sanction* au lieu de *sanctuaire*.
169	23,	ajoutez *autocratie* après *théocratie*.
170	2,	*violations* au lieu de *révélations*.
	3,	*loi* au lieu de *vie*.
174	21,	s'*aveuglent* au lieu de l'*aveuglent*.
175	17,	*fin* au lieu de *foi*.
178	16,	effacez *ne*.
186	20,	effacez *tout*.
189	2,	*ici la nation* au lieu de *la nature*.
190	1,	*nation* au lieu de *nature*.
201	24,	après *non* ajoutez : *en tant que commandée par le prince, mais....*
205	5,	*solidité* au lieu de *solidarité*.
211	15,	lisez *eu* au lieu de *au*.
	17,	*la* au lieu de *les*.
216	14,	*praticien* au lieu de *patricien*.
	23,	*atterrent* au lieu de *altèrent*.
224	10,	*inlassable* au lieu de *invincible*.
229	14,	*inique* au lieu de *critique*.
233	22,	*ainsi* au lieu de *aussi*.
273	4,	*vois* au lieu de *crois*.
274	9,	*sa* au lieu de *la*.
284	8,	*étaient* au lieu de *s'étaient*.
321	3,	après *ardeur* ajoutez *impersonnelle*.
323	18,	au lieu de *principe*, *principat*.
347	dernière,	*inamissible* au lieu d'*inadmissible*.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

